

أطروحة  
دكتوراه

سلسلة الدراسات القانونية

دار نفوس للدراسات والنشر

# العلاقة بين الدين والدولة

دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري  
والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

تأليف:  
د. محمد طه عليوه



دار نفوس  
للدراسات والنشر  
NOHOUDH  
RESEARCH FOR  
DEVELOPMENT GROUP



## **العلاقة بين الدين والدولة**

**دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري  
والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية**

## وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بقلته وتعددت الجديدة التي توسع من دائرة انشغال الإنسان في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة علمنا العربي للتنمية إلى جهود علمية وبحوثية تساهم في تأطير نهجته وتعديد منطلقاته ومواجهته للمشكلات والمقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إعمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبة كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة وقف فقهياً وثرياً كسكنين رئيسي من مكونات التنمية في المجتمع المعاصر العربي الإسلامي، انعمت الرؤية بإنشاء **وقف نهوض لدراسات التنمية** في ٥ يونيو ١٩٩٦م - كوقف عائلي - بتسجيل أول حصة لتكوينه لهذا الوقف وإتمامها وتوثيقها بإدارة التوثيق الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم **نهوض** للتعبير عن الغرض والهدف الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تفعيل نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القلبي أن التنمية البشرية بالرجوعا المعنوية هي المعنل الحقيقي لعملية التنمية والانتقال من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف **نهوض** إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي واقتصادي بفعلة إلى كلال ومساهمات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحركات والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة منها البليدت وتلوت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات من طريق أنوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتشجيع مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تولجها حركة التنمية، من أبرزها:

• إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنمية.

• تمويل برامج وكراسي أكاديمية.

• نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.

• إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.

• إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع

الإلكتروني للوقف: [www.noboudh.org](http://www.noboudh.org)

سلسلة الدراسات الإقليمية

الطبعة الأولى

# العلاقة بين الدين والدولة

دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري  
والنظم الفرنسية والتركية والإيرانية

تأليف

د. محمد طه عليوه





د. محمد طه عليه

المقارنة بين الدين والدولة: دراسة مقارنة بين النظام الدستوري المصري والنظم  
الفرنسية والتركية والإيرانية

الطبعة الأولى ٢٠١٨م

ISBN: 978 - 614 - 470 - 004 - 4

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن وجهة نظر دار نهوض للدراسات والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة

لدار نهوض للدراسات والنشر

بريد الإلكتروني: [info@sokowdh.com](mailto:info@sokowdh.com)

#### دار نهوض للدراسات والنشر

تأسست دار نهوض للدراسات والنشر، كشركة زمنية وعضو في مجموعة  
غير ربحية متطوعة في مجموعة وقف نهوض للدراسات والتنمية، في الكويت والتي  
تأسست في عام ١٩٩٦م.

تسعى دار للمشاركة في إنتاج المعرفة الجيدة سواء اتفقت أو اختلفت مع  
توجهاتها، والمساهمة في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

تعتني دار بإصدار الكتب الجيدة، بدءاً من الفكرة والمضمون، وانتهاءً بالشكل  
والإخراج، كما تفتخر منشوراتها بمعيار الضميمة والجودة والمستقبل.

## مقدمة الطبعة الأولى

هذا الكتاب هو الرسالة المقدمة مني إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في القانون بعنوان دور الدين في النظام الدستوري المصري على ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة، والتي ناقشتها يوم ٢٠١٠/٤/١٤ وأجازتها بتقدير امتياز مع الفوصية بالتبادل مع الجامعات المحلية والأجنبية لجنة برئاسة الفقيه الدستوري الكبير والسياسي المرموق المرحوم الدكتور/ يحيى الجمل، وعضوية المستشار/ طارق البشري، نائب رئيس مجلس الدول الأسبق وصاحب العديد من المؤلفات الهامة ذات الصلة بموضوع الرسالة ولائحاً ورئيس اللجنة التي وضعت التعليقات الدستورية التي استفتى الشعب عليها في ٢٠١١/٣/١٩، والدكتور/ بسري المصاوي الأستاذ بكلية الحقوق جامعة القاهرة.

وكنت بصدد نشر تلك الرسالة في أعقاب مناقشتها، ثم وقع الطوفان في يناير ٢٠١١ فانشغلت، شأني شأن كافة المهتمين بالسياسة، بالأهم من المهم، ثم كُتِرَت مسبعة السنوات، حتى تفضلت مؤسسة «نهوض» وريثها الفاضل الدكتور/ علي الزميع بنشرها برعايتهم الكريمة.

خلال تلك السنوات وقعت تغيرات هائلة أبرزها صعود التيار الإسلامي المتوج بالوصول إلى سدة الحكم والذي كان دلالة على فشل النظام الشمولي للجمهورية المصرية الأولى، وسقوطه السريع الذي كان دلالة على عجزه عن إدارة الدولة وغياب أي مشروع للحكم والإدارة كنتيجة طبيعية للخلط بين الدين والدولة والاستغناء بالعقدي والدعوي عن السياسي والاجتماعي. وبين هذين الحدين كان الجدل الكبير حول العلاقة بين الدين والدولة ولا يزال في أعقابهما مطروحا بقوة ربما لم يخلصها طوال تاريخه، وعلى المحك

العملي لا الدعوي، في مصر كما في عدة أقطار عربية أخرى أبرزها تونس .

ولا أعتقد أن الجدل حول العلاقة بين الدولة والدين قد حُسمَ نهائياً كما يظن كثيرٌ من الناس، رغم بارقة الأمل التي أطلقتها ثورة يناير في تحقيق نقلة نوعية في الوعي الاجتماعي والسياسي تزال بها الأخوان التي لحقت بعلك العلاقة في مصر، إلا أن الأمر - فيما يبدو - قد عاود سيرته الأولى . وسوف يظل تيار الإسلام السياسي الذي يستغل الدين في حشد الجمهور وراء سميهِ إلى السلطة موجوداً، على الأقل ما بقيت الدولة الاستبدادية التي تزوم احتكار استغلال الدين لتأييد سلطتها، فهما وجهان لعملة واحدة، ومن ثمّ فلا أظن هذا الكتاب قد فات أوانه، وإذا كان موضوعه قد شغلني طيلة عشرين عاماً فهو يشغل الحلقين والساسة في بلادنا منذ نحو القرنين .

من ضمن الاستخلاصات البارزة في ختام هذا العمل أنه لا توجد مشكلة فعلية في العلاقة بين الدولة الحديثة - بكل أركانها وقيمها ومفاهيمها المحيطة - والدين عمومًا والدين الإسلامي خصوصاً، بل أن المشكلة تكمن في الاستخدام السياسي للشعور الديني للجماهير من قبل الدول ومناوئها . وأن الدول الحديثة - المحايدة دينياً - تسمح للمسلمين ولغيرهم بممارسة شعائهم والالتزام بدينهم بحرية واحترام غير منظوسين، وإذا كان الفصل بين الدين والمجتمع مستحيلًا، فإن الفصل بين الدين والدولة واجب، وهو أحد أوجه قاطعة حياد المرفق العام الأساسية في الدستور والقانون الإداري . وأن الشريعة الإسلامية جزء رئيسي من المكون الثقافي للشعب المصري ولا بد أن تجد صياغها في نظمته القانونية، وقد توصل جيل المُشرّعين العظام والنقهاء الكبار والقضاء المصري - أيام مجده - إلى الطريقة المثلى لإزالة التعارض الشكلي بين دين غالبية مواطني الدولة وبين نظمها القانونية والدستورية .

وقد فكرت في إعادة صياغة بعض أجزاء هذا العمل، ومنها المبحث الخاص بأثر التشريع الدستوري للدين في الدولة على حرية تكوين الأحزاب، على ضوء الوجود القانوني التناجز والممارسة الفعلية للسياسة والحكم للدين أُناحتها ثورة يناير لتيار الإسلامي السياسي . ومنها أيضًا

روح التفاؤل بمآلات النموذج التركي، الذي يبدو أنه لم يخرج تمامًا من الحالة العامة للمنطقة ما بين نوايا الدولة العميقة المضمرة في عدم الإسلام بشكل نهائي لحكم الصناديق الانتخابية، ونزعات الهيمنة وأدلة الدولة لدى تيار الإسلامي السياسي، على النحو الذي كشفت عنه المحاولة الانقلابية الفاشلة في صيف ٢٠١٦ وتصرفات نظام المحكم التركي في أحقابها، ثم تحققت من ذلك فاعل في الأغلب الأعم من أجزائه لا يتطلب تعليقًا، وهو يعبر عن مؤلفه وقت إنجازه، وما وقع في يناير ٢٠١١ وما بعدها يستحق مؤلفًا مستقلًا، ومن ثم قررت أن أتركه بين يدي القارئ الكريم كيوم فرغت من كتابته.

محمد طه عليوة

الكويت في ٢٠١٦/١١/٢٠م

## مقدمة الرسالة

وافق الذين الدولة - في مصر وفي غيرها - أجل عمرها، ومثل - على امتداد التاريخ - إطارًا كليًا للحياة الفردية والجماعية في شتى بقاع الأرض، فكان أساسًا قامت عليه الحضارات والدول، ونبتت منه القواعد الضابطة للحياة الاجتماعية، حتى شرعت مجتمعات الغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي في صياغة شكل جديد للدولة، جرى تحديد المجال السياسي الذي يعمل فيه اقتطاعًا من السيطرة الكلية التي فرضتها الكنيسة الرومانية المقدسة على دنيا الناس وأخريتهم. وتطورت على مدار السنين بعد ذلك أبرز سمات هذا النموذج الجديد (الدولة - الأمة) أو الدولة القومية في السلطة المركزة التي تمارس اختصاصاتها وصلاحياتها على إقليم محدد، وتأسيس الجيش المشترك بين البشر الساكنين في هذا الإقليم على رابطة المواطنة. وظهرت مع هذا النموذج الجديد للدولة فلسفته السياسية ونظمه الدستورية والقانونية. وألقت ظروف نشأة الدولة القومية بظلالها على موقفها من الدين، ففصلت الدين عن الدولة، ونزلت سلطة التشريع من السماء إلى الأرض، وانعكس ذلك الموقف في مجالهاها الدستورية لعلاقة الدولة بالدين.

وإذا أثبتت نموذج الدولة القومية نجاحه كإطار للعيش المشترك، وسيطرت الدول التي ولد فيها على العالم، فقد تم استزراع هذا النموذج للدولة في مجتمعات ومجالات حضارية تمايزت مساراتها ودرجة تطورها عن الغرب الأوروبي. وأخذت الأطر القانونية للدولة - الأمة - طريقها إلى التطبيق في تلك المجتمعات ذات البنى القانونية الموروثة من تاريخ مختلف، الأمر الذي أدى إلى وجود تعديدية داخل النظام القانوني للبلدان التي تم

النقل إليها، بما يطرحه ذلك من إشكاليات على صعيد تمايش الثقافات القانونية والنماذج التشريعية المختلفة، لا تنفك تطرح نفسها المرة تلو المرة.

**موضوع البحث وأهميته:** موضوع هذه الرسالة هو بيان دور الدين في النظام الدستوري المصري في ضوء الاتجاهات العامة للأنظمة المعاصرة.

لقد كان المجتمع المصري من بين تلك المجتمعات التي طالتها التحولات، بعد أن كان يعيش في ظل نظم صاغها دين قَمَرِيٌّ بنظام قانوني متكامل، أُجبرت على أساسه حياة المجتمع المصري على امتداد قرون، شهد خلالها ذلك المجتمع تطوراً وازدهاراً كبيرين قبل أن يشهد تدهوراً وركوفاً صاعدين.

وبعد فترة من تحديث مؤسسات الدولة المصرية على يد محمد علي وخلفائه، دخلت فكرة الدستور (بما هو تحديد لمهام الدولة، ومؤسساتها، ومؤسساتها، وحقوق المواطنين) إلى عالم القانون المصري، وأصبح مُبْتَدَأً أن تعدد تلك الدولة المسددة موقعا من الدين، وأن ينحس تحديد الدولة لعلاقتها بالدين في شئ حاسم النظام الدستوري والقانوني.

وكانت الدولة المصرية بذلك ترتاد - جنباً إلى جنب دولة الخلافة العثمانية التي كانت مصر جزءاً منها - آفاقاً غير مسبوقة لسجل الدول العربية والإسلامية، ويملك كثير من المقول والشبهات الفلة في حقول التشريع والفقه والقضاء تجلها لتتوفيق بين الطبيعة العثمانية اللازمة لنموذج الدولة القومية، وبين الأسس الموروثة للمجتمع المصري.

ومثل تبلور الملامح التاريخية لعملية تحديث جهاز الدولة المصرية على صعيد الدستور والقانون في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، والجدال حول جدوى هذه العملية، الذي يعكس أزمة البحث عن هوية حضارية للمجتمع المصري، لا يني يتبع مع كل أزمة كبرى يواجهها هذا المجتمع. ولا تزال الإشكاليات الناجمة عن إدخال النموذج العثماني إليه، والتساؤل حول جدوى ذلك التحول وشرعيته، ومدى اتساقه مع الموروث القانوني والثقافي، هي الموضوعات الكبرى للجدل الثقافي والقانوني في المجتمع المصري رغم مضي نحو قرنين من السبر على درب التحديث.

والموضوع فضلاً عن حقيقته التاريخية له أهميته الراهنة، وعلى إثر هزيمة ١٩٦٧م وخضاق المشروع اسعري، والتراجعات الكبيرة في مسار التنمية والتحديث وأثرهما الاجتماعي المُلممة، عاد تيار الإسلام السياسي إلى الظهور بقوة، وافتتاحاً شجاعاً لتطبيق الشريعة، ليصبح - وفي عقود سنوات قبله - تيار المعارضة الأكثر بروزاً والأعلى صوتاً، وليعاد معه وبقوة طرح التساؤل حول الهوية الحضارية والمشروع القومي المُستقبلي لمصر، وبيصبح الموقف من تطبيق الشريعة مؤثقاً من كل القضايا الراهنة، في إطار إعادة تقييم واسعة لجدوى عملية التحديث التي تمت، ومدى صحة الدروب التي سارت عليها مصر لمدة تقارب القرنين من الزمان.

ولا ينكر الجدول المدرج الآن مجهود إحياء الجدال قد حُسم وانتهى أمره، بقدر ما يبدو استعرازه لجدال لم يشرف عليه، وتمت مصادرته أو تمويهه في بعض الفترات. ولعل الشواهد التاريخية على أن معضلات من هذا النوع لا يتم حسمها في جلد أو جلتين، وربما استغرق الوصول إلى حل نهائي فيها عدة قرون، فالعلوم الاجتماعية بطبيعتها بطيئة التطور، وكثير من الظواهر التي كانت قائمة منذ آلاف السنين ما زالت قائمة حتى يومنا هذا بدون تعديل أو بتعديل يسير، ومن ذلك قدر غير يسير من قواعد القانون<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أن الجدال الطليد الناتج على هذا الصعيد لا يخلو من أهداف سياسية في بعض جوانبه، ويحتمل احتقاناً اجتماعياً في بعض الآخر، إلا أنه يحكم أزمة حقيقية للمجتمع والدولة في مصر الحديثة وإذا كان الشأن السياسي والأزمة الاجتماعية مجالاً مقترحاً لكل المصطحرين، بحكم كونه شأناً عائلاً يحق لكل وجوب عليهم المشاركة فيه، فإن البُعد المتعلق بأزمة الدولة الحديثة ونظامها القانوني يظل متروكاً بفضاء القانون والباحثين فيه، بما أن كل مجالات الجدال الاجتماعي تجد خلاصتها وتبحث عن حلولها على صعيد القانون، باعتباره قاعدة النسيب الاجتماعي الأهم.

منهج البحث لما كان اتحاد موقف عام مطلق، من نوع الدعوة إلى

(١) استأذنة الدكتور يحيى الجمل - حواء القرن العشرين في علم القانون - دار الشروق القاهرة.

الدولة الإسلامية باعتبار الإسلام هو دين المالكية العظمى من الشعب المصري. وشرعته هي هويتها وتاريخها، أو الدعوة إلى الدولة القومية العمالية الحديثة باعتبارها الحل الأمثل، الذي وصفت إليه البشرية في مسار تطورها التاريخي، دون بحث علمي موضوعي تاريخي مقارن، هو نوع من الدول المستنسخ لمشكلة بادئة التقييد والأهمية. ولما كان أغلب المؤلفات التي وقف عليها في هذا الباب قد جاء مبتلياً من موقف مسبق أو مقتصرًا على تناول زاوية أو جزء من الموضوع، أو مكتفيًا بتناول الحالة المصرية في ذاتها دون التطرق إلى سافج أخرى مختلفة في سياقها التاريخي. فقد رأيت أهمية تناول دور الدين في النظام الدستوري المصري، من خلال بحث معمق، يتناول سافج دستورية وقانونية أخرى فضلاً عن النموذج المصري. ويتبع المنهج اعلمي التاريخي، المقارن لدراسة القانون، ليشاغل، فضلاً عن النصوص والنظريات الدستورية، الواقع الكامن خلف نصوص القانون، أخيراً حين الاعتبار أن زمن تأويل النصوص كشكل وحيد للتأويل القانوني قد ولى بعد أن اجتاحت علوم الاجتماع، والتاريخ، والاقتصاد العلم القانوني، وبعد ما برهنت عليه تجارب بلدان العالم الثالث من وجود عوة عميقة بين القانون الدستوري والواقع السياسي، حيث يبدو القانون الدستوري في هذه البلدان مجرد أسطورة فريضة من نوعها<sup>(٢)</sup>.

ذلك أن دراسة القاعدة القانونية والعمل على تطبيقها كما صدرت هي الشئع بالأساندة بالوسائل النظرية المحسنة في إطار ما يُسمى علم القانون الخاص أو المخصص، يُلقبني إلى انكماش لا يُستهان به في مجال العلم القانوني ومن ثمّ انزواله وجفافه، ويُفقد كل من واضح القاعدة القانونية ومطبيقاتها، والمخاطب بأحكامها القدرة على تطويرها، وأن الوضعية القانونية بتأكيدها على النظر إلى القانون كما هو كائن وليس كما يجب أن يكون، وفصلها دراسة القانون عن كل الاعبارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تتحكم في الظاهر القانونية، قد تكون مهبطاً مسيئاً للدراسات القانونية في فترات الاستقرار الاجتماعي، إلا أنها لا تتناسب أبداً مع فترات التحير

(٢) ميشال ميدي، دولة القانون، ملحقه في نقد القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية



الاجتماعي التي تسلم دراسة انحدار كظاهرة اجتماعية وتاريخية، ودراسة الفكر القومي على ذات الصعيد<sup>(٣)</sup>.

فهذه الرسالة إذا ليست دراسة تطبيقية لأثر العصر على دين للدولة في المستور، وليست فاصلة على تناول الشريعة كمصدر أساس لتشريع، بل هي في حقيقتها محاولة لدوس إشكاليات تطبيق نموذج الدولة القومية الحديث - العلماني بحكم مثاقه وفلسفته - في مجتمع كانت تحكمه دولة قديمة، ثم بسيطة، لعب فيها الدين دورًا كبيرًا. ومحاولة للنظر إلى الموضوع من منظور أوسع، هو دور الدين في مؤسسات الدولة عامة، بما فيها المؤسسة التشريعية، وانعكاساته على طائفة من الحقوق والحريات العامة، في إطار من المقارنة مع عدد من النظم التي يمكن اتخاذاها أمثلة لصيغ مختلفة في معالجة العلاقة بين الدين والدولة، والصمي إلى فهم دقائق علاقة كل دولة تناولتها الدراسة في علاقتها بالدين الذي أوجدها أو عاش في ظلها أو عاشت في ظله، فهذا لا يقتصر على تكرار فكرة البشر الذين نتحدث عنهم من أنفسهم، وإنما يسعى إلى اكتشاف من حقيقة تلك المفكرة في سياقها التاريخي. وذلك كي يأتي تدارنا لدور الدين في النظام الدستوري المصري منضبطًا وموضوعيًا قدر الإمكان، باسترشاده بخبرة التاريخ من جهة، وواقع الحال في عدد من الدول المصاحبة من جهة أخرى، أو بحارة الأدب بحفا من ذلك الضوء الذي أشار إليه عنوان الرسالة كي يُمكنا من أن ننظر لدور الدين في النظام الدستوري المصري نظرة متبصرة لا نظرا غارقة في رمالها ومكانها الخاصين، فناعة من الباحث بأن التناول التاريخي للمدارن هو الذي يفتح لنا فهمًا أكثر ثرائًا للحقيقة، وأكثر اتساقًا مع المنهج العلمي.

وقد اعتمدت لذلك ثلاثة نماذج، أولها: النموذج الفرنسي الذي شك طريق العلمانية، وبلغ فيها الحياة بتأثيره المعروف على مجمل أوجه الحياة القانونية في مصر وغيرها. وثانيها النموذج التركي الذي كانت مصر جزءًا من حاله القانوني حتى يده مسيرة لتحديث، ومعاجته للعلاقة بين الدين والدولة طبقًا منهج العلماني في بند مسلم وثالثها النموذج الإيراني

(٣) د محمد نور فرحات في الفكر القومي والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، الصفحة

وتجربته في إقامة جمهورية على أساس ديمقراطي في القرن العشرين

وقد رأيت، طالما أن حواء البحث ينسج للإشارة لنظم المعاصرة عموماً، أن أفسرُ بحثي ببعض الإشارات لدور الدين في بعض النظم الديمقراطية الأخرى، سؤالي إلى تاولي الاتجاهات العامة لتلك النظم الثلاثة هو أن أرى أي النظم بدراسة مقارنة معها أو مع كل منها، إيماناً مني أن تلك الدراسة المقارنة يضيئ عنها بحث واحد ولو كان رسالة دكتوراه، ويقتصر عنها جهد الباحث الفرد كائناً من كان. ومنوفاً كذلك إلى أن بعض نقاط الاسترشاد - في النموذج الفرنسي وفي غيره - ستبقى بتناول أوسع في بعض تلك النظم عما هو الحال في سواها، ثبناً لما استطعت بجهدني المتواضع الوصول إليه من نقاط المعالجة في كل من تلك النظم، محاولاً تبين الاتجاه التاريخي العام لثلاثة المذاهب بالدولة عملاً بتوجيه توماس: لكي نفهم الأجزاء ينبغي أن نركز اهتمامنا على الكل أولاً، لأن هذا الكل هو ميدان الدراسة الفاعلة للفهم<sup>(١)</sup>. أخذنا بعين الاعتبار الوحدة العميقة وغير المنظورة - غالباً - للتاريخ الحضري والروحي للبشرية<sup>(٢)</sup>، ومؤثراً في حُسن تقدير أسائلي الكرام ممن سبكمون بالحكم على هذه الرسالة لمصاحب بحث من هذا النوع.

خطة البحث: وقد تطرقت في الباب التمهيدي من الرسالة المُثَنُونَ: ملحة من التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة إلى محاولات تعريف الدين وتناولت - بالفرد اللازم للبحث - الدولة في تشابها وتطورها، وأبرز أجهزتها، والمسطة المُعْطَا فيها، وصدورها، ودور الدين في كل ذلك، بدءاً من الدول الوثنية القديمة ومروراً بالدول الوسيطة في عالمنا المحيط، في ظل الدينين الساميين اللذين شهدا انتشاراً عالمياً، وكانت لهما مرام عالمية في صياغة ميثاق الله على لأرض: المسيحية والإسلام، وصولاً إلى الدولة القرآنية الحديثة الفاتحة على الفصل بين الدين والدولة

وقسمت بحثي بعد ذلك إلى بابين اتخذت للباب الأول عنواناً مكانة

(١) أرنولد جوي. رؤية للتاريخ، ج ١، ص ١٠

(٢) مارسيا إيلاند. تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار مصر،

١٩٨٦م، ج ١، ص ١٢

الدين في نظام الدستوري المصري والنظم المقارنة، وقسمته إلى ثلاثة فصول، تناولت في أولها الإحار العام لتطور علاقة الدول والنظم محل الدراسة بالدين - بما فيها النظم المصري - وعذر الدين فيها، وقسمته إلى أربعة مباحث خصصت لكل بلد مبحثاً وتناولت في الثاني المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وأثارها في نظم الدولة، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، أولها: خصصته للمعالجة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة، والثاني: تناولت فيه أثر المعالجة الدستورية لعلاقة الدولة بالدين في مجال تنظيم مؤسسات الدولة في كل من الدول محل البحث وفي مصر، أما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية وعرضت فيه، في مباحث ثلاثة متعاقبة للدين كمصدر للقانون في كل من الدول محل البحث هنا مصر، وفي الثاني: تحديث النظام القانوني المصري في علاقته بالدين، وفي المبحث الثالث: تمثيل المادة الثانية من الدستور، والمادة تطبق أحكام الشريعة الإسلامية

وجسدت حوان الباب الثاني: «أثار التحديث الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة على بعض الحقوق والحريات العامة»، وتناولت في فصله الأول: أثر ذلك التحديث الدستوري على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وفي الثاني: أثره على حرية التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي، وفي فصله الثالث: أثر التحديث الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حق تكوين الأحزاب، وقسمت كلًا من هذه الفصول إلى مبحثين، تناولت في أولهما: أثر الدين على الحق أو الحرية موضوع الفصل في الدول التي عرّفت لها هنا مصر، وأفردت الثاني: لذلك الأثر في مصر، وأعطيت لذلك كله بابًا ما خلصت إليه من استنتاجات في خاتمة البحث

## **باب تمهيدي**

### **لمحة عن التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة**

## لمحة عن التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة

لا بد لكل مجتمع من عقيدة، تحدد له تصوره لذاته ومغزى وجوده وتضع له - على صعيد الوعي - الحدود بينه وبين المجتمعات الأخرى التي تجاورت، وتشابهت، واختلفت عبر التاريخ، وهو أمر، وإن انتمى إلى حيز الأفكار، يصبح بمنزلة البشر قوا واقعية. ولد لعب الدين ذلك الدور طوال التاريخ البشري إلا قليلاً، فكان هو الشئعة للهوية وسط الحياة، والمُستَين لما يجوز وما لا يجوز من أسباب كسب العيش والروابط الاجتماعية، والمبين لطرق تسوية المنازعات داخل الجماعة وخارجها، ومن ثمّ تفاعل في كل مناحي الحياة الإنسانية، وكان الإطار العام الناظم لكل جزئياتها، ونشأت في ظلّه الدولة والنظم الاجتماعية والقانونية، واستمر ذلك حتى العصر الحديث حيث بدأت الدولة تُحلّ نفسها محل الدين في كثير من تلك المجالات.

وإذا كان موضوع هذا الباب المعهدي هو إلقاء نظرة عامة على موضوع بالغ الاتساع والعمق كالتطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة، باعتبار ذلك تأسيساً عقلياً وتاريخياً لازماً لتناول دور الدين في النظام الدستوري المصري، فإننا سوف نمير في تناولنا لتطور لعلاقة بين الدين والدولة في تاريخ الحضارة بين أساط ثلاثة من النول اكتسبت علاقة الدين بالدولة سمكاً خاصاً في كل منها: الدولة القديمة بدياناتها الوثنية، ودولة العصر الوسيط التي سادها في العاترة التي تأثرت بها وأثرت فيها الفهمان السوحيديان المسيحية والإسلام، ودولة العصر الحديث التي سيرت بالفصل بين الدين والدولة، مقدمين لذلك بإنشائه إلى دور الدين في مشاة الدولة

١ - الذين مع أن كل ديانة تمثل في ذاتها عالمًا خاصًا بالغ التعقيد، وعميق التشعب في الزمان والمكان، فإن التحليلات المحتملة لمظاهر العملية، التي صاحبت الإنسان منذ بدء وجوده وتمايزه عن غيره من المخلوقات، تظهر أن لها سمات واحدة - وليس، حتى حد قول السير جيمس هيرز، «اعتقاد بوجود قوى عليا يتلوه محاولة لاسترجاع هذه القوى»<sup>(١)</sup>. وسعي الإنسان إلى التعرف على تلك القوى والتقرب إليها قديم قدم وجوده على الأرض، فلقد أن «المقدس عنصر في بنية الشعور وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور. وعلى المستويات الأكثر إقْنَمًا من الثقافة، كان العيش بصفة كافٍ بشري صلبًا حيث في ذاته؛ لأن التولية والحب الجنسية والعمل لها جميعًا قيمة مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى؛ أن تكون - أو بالأحرى أن تصبح - إنسانًا يعني أن تكون متدينًا»<sup>(٢)</sup>. ومع تعدد نظريات تفسير الظاهرة الدينية، فإن المقاربة الاجتماعية للظاهرة الدينية هي الأكثر اتصالًا بموضوع بحثنا، على اعتبار أن «الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالانفصال بين الفعل الإنساني وفعل خفي يتحكم بالكون»<sup>(٣)</sup>. وفي هذا السياق نسر دور كهانم الدين على نحو مخالف للاتجاهات التي عدت إلى البحث عن جذور الظاهرة الدينية في الطبيعة أو في العوامل النفسية، ورأى أن تفسير الدين يجب البحث عنه في المجتمع ذاته، والطريقة التي يتبعها خلال تنظيمه لنفسه، ورأى أن الديانات الطوطمية - أحد أرق الأشكال الدينية - إنما هي تعبير عن تمجيد المجتمع لنفسه ولخصوصيته ووحشته ولضرورته وجوده»<sup>(٤)</sup>.

وبين لنا «دورليف أولو» الذي كان لكتابه «فكرة المقدس» أثر كبير على اندراسات الدينية «أن القديمي فقد معناه الأولي وتحول إلى جملة من

١- James Frazer: The Golden Bough (abridged edition), Macmillan and Co. London (1) 1970 p. 117.

٢- مربي إلهاد تاريخ المعتقدات و لاكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٩م، ج ١، ص ٩.

٣- M. Eliade: Prolegomena to the history of Religions, quoted in Emile Durkheim: The (T) *Continuum Journal of Religion* 20, New York, 1994, p. 88.

٤- نقل من فرانس السراج دين الإنسان، الطبعة الثانية، دار علماء النص، دمشق، د. د. ص ٥ - ١٥ (١) Emile Durkheim, *ibid*, pp 68-69.

التشريعات الأخلاقية والتقوى السلوكية، أما الحالة الأصحية للرعي الفلسفي فهي تجربة انفعالية تمثل أساس الدين، تنطوي التجربة على مجابهة قوى لا ستمي إلى هذا العالم، تعطي إحساساً مردوخاً بالخوف والامجاد في آنٍ معاً، إنها تجربة مع الآخر المختلف كلياً، تتأني على الوصف بالمصطلحات والتعابير المتعددة في وصف التجارب الأخرى، والافتقاد إلى هذه التجربة فكرة ومعلماً، هو الذي يكون الدين<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان الدين في شئ تعريفاته يشير إلى الاعتقاد بوجود قوى عليا في عالم مغاير والسمي إلى استرضائها بمرءة شرائط معينة في السلوك البشري تمليها تلك القوى ويجب الخضوع الكامل لها، فإن الاشتقاق اللغوي للكلمة يعطي نفس الدلالة، حيث الدين لغة، فيما يقول أبو حنيفة (المشوفي ٢٠٩هـ) هو الحساب والجراء، وكل من طاع ملكاً فقد دان له، ويضيف ابن الأنباري (المشوفي ٣٢٨هـ) أربعة معاني آخر هي: اسطغان والعبودية واسطة والعادة. وهذه المعاني هي التي تردت لدى سائر المصنفين العرب في المعنى اللغوي للدين<sup>(٧)</sup>. وكذلك الحال في اللغات الأوروبية حيث Religion مشتقة من Religere وأصلب Religere وتعني: الربط أو التقيد، ومن ذات الأصل اشتقت Obligation أي: الالتزام والدين<sup>(٨)</sup>.

وإذا كانت الدلالة المنفردة في المعالين المصطلحين متوافقة، فإن تعريفات الدين لدى المتكلمين والعقلاء المسلمين، بدورها تشير إلى فهم يقارب إلى حد بعيد ما انتهى إليه الفكر الأوروبي الحديث، على نحو شهد بمدى التطور الذي كان عليه الفكر الإسلامي إبان زدهار الحضارة العربية الإسلامية. فقد رده في كشاف اصطلاحات الفنون أن الدين وضع إلهي

(٦) Jamel Otta. The idea of the holy 3rd edition, New York 1970. نقلًا عن المرجع السابق

وانظر فيما تقدم من تعريفات وسواها،

The Encyclopaedia Britannica: 15th edition, volume 26 p.p. 508-525, Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by James Hastings Vol. London 1980 pp 662-693.

(٧) د رضوان السيد الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٨٢ - ٢٨٣

(٨) د ثروت أنيس الأسبوطي نظام الأسر بين الاقتصاد والدين، دار النهضة العربية،

القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١٨

سائق لدوي الأفعال باختيارهم له، إلى الإصلاح في الحال والصالح في المال كما يُطلب على المعارف الدينية التي يكتسبها الأبناء بالوحي والأولياء بالإلهام وينقله غيرهم عنهم بالعلوم الدينية<sup>(٨)</sup>، ويقول أبو هلال العسكري (المعروف المغوية ص ١٨٢) إنه الدين «هو ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه من الله وإذا لم يكن فيه شرائع، مثل دين أهل الشرك، وكل مدة دين.. وإذا أحبط الدين فهو الطاعة العامة التي يجازي عليها بالثواب» ويلعب الماوردي إلى مثل ذلك (تسهيل النظر وتسهيل النظر ص ٢٢٦): «فالكفر تدبيرٌ بهاطل والإيمان تدبيرٌ بحق، وكلاهما دين معتقد وإن صح أحدهما وظل الآخر»<sup>(٩)</sup>.

٢ - الفقرة: يجري لفة القانون الدستوري على تعريف الدولة بأنها جماعة بشرية تعيش على إقليم معين في ظل سلطة سياسية حاكمة وأنماط قانونية ثابتة ومعلومة<sup>(١٠)</sup>. وقد تختلف الألفاظ المستخدمة للتعبير عن ذات المضمون باختلاف الفقهاء، كما قد تختلف زاوية التركيز على بعض مكوناته أو إهمال بعض التخصيص عليها، كوصف السلطة السياسية بأنها مستقلة عن أشخاص تن يدرسونها<sup>(١١)</sup>، أو القول إن التجميع البشري المستقر على الإقليم يسوده نظام اجتماعي وسياسي وقانوني موجه لمصلحة المشتركة، أو أن هذا التجميع البشري تسهر على المحافظة عليه سلطة مزودة بقدرة تمكنها من فرض النظام ومراقبة من يهتدون بالقوة<sup>(١٢)</sup>. وبينما ينحصر في هذه القانون الدستوري إلى إبراز فكرة النظام القانوني الحاكم في الدولة، تواضع فقهاء القانون الدولي على اعتبار السيادة الركن الثالث من أركان الدولة - إلى جانب الشعب والإقليم - ويختلفون في مدى تحدد الاعتراف بها من جانب المجتمع الدولي شكلاً لازماً لاكتسابها الشخصية القانونية الدولية بين نظرية

(٨) دائرة المعارف للإسلام، المجلد التاسع، دار الفكر، القاهرة، دون تاريخ، ص ٣١٨.

(٩) هكذا عن د. وهبوا السيد، المرجع السابق، ص ٢٨٢ - ٢٨٤.

(١٠) طبعه الجريد، نظرية الدولة والمبادئ العامة لأنظمة السواب ونظم الحكم، الطبعة الرابعة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٣ م، ص ٣.

(١١) د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، الإسكندرية، ١٩٧١ م.

(١٢) د. سعاد الشراوي، النظم السياسية في العالم المعاصر، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨ م، ص ٢٥.



مشقة، وأخرى مقروءة، ومطريات تسمى للتوفيق بينهما<sup>(١٢٢)</sup> أما لدى قتها. تاريخ القانون فإن رواية التركيز هي السمي إلى تقصي الجدور الأولى لتلك المؤسسة التي تملك السلطة والسيادة داخل المجتمع.

ورغم الخلاف الشديد في العقيدة حول تعريف الدولة كما يقرر استنادا الدكتور يحيى الجمل، ورغم أن كل تعريف يطوي على خطر - كما يلاحظ بحق الفقيه الراحل الدكتور حامد سلطان - وتجنبهما فذلك الخطر بالحل الذي اهتدى إليه العقيدة القانونية، والمتأمل في الاكتفاء بالتقرير بأنه يلزم لوجودها أن يكون هناك مجموعة من الناس تعيش مستقرة على إقليم معين تحت ظل سلطة منظمة<sup>(١٢٣)</sup>، أو بأن الدولة هي المؤسسة التي تتوحد فيها عناصر ثلاث: شعب وإقليم وسيادة<sup>(١٢٤)</sup>، فإن بحثاً - حتى ولو كان تهيئياً - لتطور العلاقة بين الدين والدولة لا يجوز له أن يقتصر عن محاولة تحديد ماهية الدولة اكتفاء بتحديد العناصر المكونة لها.

ويمثل تعريف الدولة مشكلة كبرى؛ لأننا في سبيل الوصول إلى ذلك التعريف، نحبل على الدولة مقولات فكر تنجحها وتكفلها الدولة، ومن ثم تقوم حجاباً بيننا وبين معرفة حقيقتها. فذلك أن معظم الكتابات التي وضعت المفاهيم الأساسية حول الدولة كانت نظرياً لها في مرحلة بناء وتأسيس الدولة الحديثة، ومن ثم صادرت بصورة فئوية في بنائها، ويصلح هنا على وجه الخصوص على كتابات القانونيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي لا تكشف عن كل معناها إلا إذا نظرنا إليها، لا على أنها إسهامات نظرية مجردة في فلسفة الدولة، بل على أنها برامج للعمل السياسي تهدف إلى فرض رؤية خاصة للدولة، رؤية متطابقة للمصالح والقيم المرتبطة بالدولة الذي يحمله مؤلفوها في مجال بيروقراطي في طور التكوين<sup>(١٢٥)</sup>.

(١٢٢) استناداً للدكتور يحيى الجمل. الاختلاف في المبادئ الفوقية العام، رسالة مفكورة من جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٩٣.

(١٢٣) استناداً للدكتور يحيى الجمل. الأنظمة السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م، ص ٢٧.

(١٢٤) د. حامد سلطان. القانون الدولي العام في وقت السلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢م، هامش ص ٣٣.

(١٢٥) بيل بورديو. أسباب حتمية إعادة النظر بالفلسفة. تعريف د. أنور مغيث، دار الأزمات المطبعة، بيروت، ١٩٩٨م، ص ١١٧، ١٢٢.

وتكفيها لإشارة إلى أد هيجل، الفيلسوف الألماني الأشهر، بل  
فيلسوف الدولة الأكبر، صغر كتابه «أصول فلسفة الحق» بالقول «هذا  
الكتاب - إذن - لا يريد أن يكون أكثر من محاولة لفهم الدولة، ورسوم صورة  
لها برصها شيئا حقيقيا ذاتها»<sup>(١٧)</sup>.

ومصادقا لذلك، انتهت لجنة القانون الدولي التابعة لهيئة الأمم المتحدة  
في تقريرها إلى الجمعية العامة في ٩ يونيو ١٩٤٩م إلى أنه: «لن تكون هناك  
قائمة محكمة من جهود لتبليغ لتفصيل اصطلاح «الدولة»... وبالتالي فإن  
المشروع المقدم من اللجنة يستعمل اصطلاح الدولة بالمعنى المستطر عليه في  
الشرف الدولي»<sup>(١٨)</sup>.

فالدولة، كما يقول جورج بورديو: «ليست مجرد إقليم وشعب ومجموعة  
من القواعد المعرمة، بل هي شيء يملأ تلك العناصر اللازمة لوجودها،  
الدولة هي فكرة ابتدعها البشر لتفسير الظواهر التي ينسب بها وجود السلطة  
السياسية وعملها، لقد اخترع الناس الدولة حتى لا يظفروا الناس»<sup>(١٩)</sup>.

لقد ظهرت لفظة *Etat/State* في المصطلح السياسي الأوروبي في القرن  
السامن عشر لوصف واقع بدأت عناصره في التشكل قبل ذلك بنحو من  
ثلاثمائة عام، وتميز بتعارضه مع السيادة العالمية القديمة بأهمها الثلاث:  
الروماني، والمسيحي، والجرماني. ولدت تلك اللفظة في حينها على وجود  
سلطة مطلقة، ولكنها متمركزة ومحصورة ضمن حدود مرتبطة بسيادة  
معين<sup>(٢٠)</sup>. وقبل ذلك التاريخ كان المؤلفون يستخدمون ألفاظا مثل المدينة  
*Civitas*، والمملكة *Regnum*، والجمهورية *Republique*<sup>(٢١)</sup>، لتصريف الوحدات

(١٧) هيجل، أصول لفلسفة الحق، ترجمة: ه. إمام عبد الفتاح إمام، دار النشر: بيروت،  
١٩٨٢م، ص ٨٧ - ٨٨.

(١٨) *Etat* - سلطان، المراجع السابل، جاعلي ص ٣٦

(١٩) *George Burdieu: L'Etat édition du motif, Paris p 7-8* (١٩)

(٢٠) جاك ديمودومواير الدولة، ترجمه د سموي فوق العامة، الطبعة الثانية، دار  
موعات، بيروت، ١٩٨٢م ص ٦. وكذلك ميشال مياي دولة القانون، مقدمة في نقد القانون  
الاستعري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ١٧٣  
وما يسمها

(٢١) *Passerin d'entreves: Conception de L'Etat, Paris, Sirey 1969 p 37* (٢١)

الإقليمية التي ماثلت الدولة في مكوناتها، وإن اختلعت عنها من بعض الوجوه

أما في اللغة العربية فاللفظة في خاتها قديمة، وردت في القرآن الكريم لوصف تداول المال ﴿وَلَا يَكُن مَوْلَاً ذِي آلٍ كَثِيرٍ يَتَكَلَّمُ﴾ [الحشر ٧]، ونوصف ثقل الأيمان وقلوب المرء والذل بين قوم وآخرين. ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ إِنَّا إِنَّمَا نَكُونُ لَهَا وَبَيْنَ آلِ قَارِئِينَ﴾ [آل عمران. ١٤٠]، وهي في فتاح العروس: ٥٠. انقلاب الزمان، وهي العقبة في الحال... وهي الملك الذي يتغير على الدهر... ودخلت اللفظة في المصطلح السياسي العربي مع قدم الدولة السياسية (١٣٢٦هـ) فقال أبو العباس مخاطباً أهل الكوفة: ٥٠ حتى أفرقتهم زمان وأتاكم الله بتوكت. ٤٠ على أن اللفظة لم تكن تضي أكثر من السلطة الحاكمة وسلطتها، أو أهل القوة المغلبيين على السلطة العامة وما يقبضونه من نظم، دون أن تنسحب على الكيان النعم للبلاد أو الجماعة المحكومة. وهكذا كان جدر الكلمة في المصطلح السياسي العربي يعني بأصلها الانقلابي أكثر مما يعني بثبات مفهومه المؤسسي<sup>(٢٢)</sup>، وأصبحت الكلمة مع زول الدولة بني أمية، وحلول الدولة بني العباس، تؤدي معنى البيت الحاكم، وأضافها الأصراء الجيهيون إلى ألقابهم بكثرة، واستخدموها العلماء والمؤرخون المسلمون كثيراً في ذات الإطار. أما استخدامها للدلالة على مفهوم مماثل مفهومها الأوروبي للسلطة المستقرة التي تمارس اختصاصاتها على جماعة من الناس، تطلق إقليماً محدداً، فهي لا ترجع إلى أبعاد من بدايات القرن التاسع عشر، مع انتقال النموذج الأوروبي للدولة الذي استخدمت اللفظة للتعبير عنه إلى حالها<sup>(٢٣)</sup>. أما فيما قبل ذلك فقد استخدم العرب ألقاباً أخرى للدلالة على السلطة السياسية كالأئمة، والإمارات، والسلطان.

ولذا كانت اللفظة في العالمين العربيين المشار إليهما لم تظهر أو لم تستخدم إلا للإشارة إلى الشكل الحديث للدولة، حيث مشأ وإلى حيث انتقل، فإن ذلك لا يعني نفي وصف الدولة من نموذجها التاريخيين الدولة -

(٢٢) محمد جابر لأصاري التأريخ السياسي عند العرب وسوسولوجي الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٣١، ٣٩  
(٢٣) بربارد فويس لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د. إبراهيم شت، دار قرطبة، قيرص، ١٩٩٣م، ص ٥٧ - ٦٢ وكذلك لأصاري، المرجع السابق

الملية والإمبراطورية؛ إذ لا شك في اعتبار كلاً من هذين النموذجين للدولة، إضافة إلى نموذج الدولة لقومية الحديثة (المعاد اختراعه في غرب أوروبا بعد قرون من الانقطاع في مجتمعات خلت منه) أساطين ثلاثة لمؤسسة واحدة، هي الدولة، رغم الفروق الواضحة بينها<sup>(٢٤)</sup>. ورغم اسماء الخاصة التي تمنحها هذه المؤسسة في بنائها وتطورها في كل حالة ووجدت فيها، ومن بينها انصباب ظاهرة السلطة من أشخاص للحكام الذي يعتبر سمة خاصة بالدولة الحديثة؛ لأن إنكار صفة الدولة عن أشكال الدولة السابقة عن الدولة الحديثة - وكما يقرر بحق أستاذنا الدكتور يحيى الجمل - يفتقر إلى السند العلمي، وينطوي على إهمال لوقائع التاريخية<sup>(٢٥)</sup>.

ولا يمكن، في رأينا فهم ماهية الدولة إلا بالنظر إلى تطورها تاريخياً، وانطلاقاً من قول أستاذنا الدكتور يحيى الجمل إن الدولة: هي منظمة المنظمات *Institution des institutions*<sup>(٢٦)</sup> (وهو ما يمكن إعادة ترجمته - على شبر إرساء استقامتنا خلال العقود المنصرمة لمصطلح مؤسسة السلطة - بمؤسسة المؤسسات)، وانطلاقاً من قول لقيننا الراحل الدكتور حامد سلطان إن الدولة «نظام قانوني وسياسي»، وتعريفها بأنها: «تجمع من الناس من الجنسين مقاء يعيش على سبيل الاستمرار، على إقليم معين محدود، ويدين بالولاء لسلطة حاكمة، لها السيادة على الإقليم وعلى أفراد هذا التجمع». وهي في الوقت الحاضر وحدة إقليمية... . يعكس ما كان عليه الحال في العصور الوسطى في ظل نظام الإقطاع<sup>(٢٧)</sup>، يمكننا فهم التطور التاريخي لتلك المؤسسة.

إن الدولة، لديمها وحديثها، لم تظهر من فراغ، وإنما كانت شكلاً جديداً وصياغةً مؤسسية لواقع اجتماعي سابق عليها هو السلطة السياسية<sup>(٢٨)</sup>، والسلطة، بشكل عام، هي الحق في الأمر<sup>(٢٩)</sup>، أو هي مقبولة خاصة

(٢٤) جورج شراير الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمه محمد عتاني، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٦٥ - ١٦.

(٢٥) د يحيى الجمل الأنظمة السياسية المعاصرة، المربع السابق، ص ٥١.

(٢٦) المربع السابق، ص ١٤.

(٢٧) د حامد سلطان المربع السابق، ص ٣٣٢ - ٣٣٤.

(٢٨) George Burdeau, L'Etat, t. II, p 15.

(٢٩) ناصيف نصار منطق السلطة (مدخل إلى لفظة لأمر)، دار أوج، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٧.

للعلاقات الاجتماعية تتضمن إمكانية إكراه الآخرين في هذا النظام أو ذلك من العلاقات بين الأفراد والجماعات<sup>(٣٢)</sup>. يقول دوفابر «إن نقطة الدولة تتميز بادئ ذي بدء فكرة السيادة، السلطة العامة والمحبة والمنظمة إن الدولة هي نوع من التنظيم الاجتماعي الذي يفسر أمته وأمن رعاياه ضد الأخطار الخارجية أو الداخلية، وهو يتمتع لهذا الغرض بقوة مسلحة ويعد أجهزة لتدعيم والإكراه»<sup>(٣٣)</sup>.

ولقد سبق وجود السلطة - في كل مجتمع - وجود الدولة، بحكم أن المجتمع بحكم تعريفه يستلزم وجود قواعد - مهما كانت بدائية - تنظم بها وجوده وتحكم علاقات أفراد. فالدولة لا تقوم بغیر سلطة؛ إذ السلطة شرط لازم لديهم المجتمع الإنساني المنظم واستمراره<sup>(٣٤)</sup>. ولقد بلغ من سطوة هذه الحقيقة أن قال فريق من العلماء نزعه المييد ديجي (L. Duguit)، إن الدولة وُجدت في كل مجتمع وُجدت فيه واقعة الاختلاف السياسي، وشهد وجود أي شكل من أشكال السلطة، حتى لدى العشائر والقبائل غير المستقرة في إقليم محدد أو التي لا توجد فيها مؤسسات دائمة للسلطة، وبعض النظر من الوسيلة التي يعتمد عليها قادة هذه التجمعات في فرض توجهاتهم، وسواء أكانت الإقناع والقبول أو القوة والإجبار<sup>(٣٥)</sup>. على أننا نلحظ مع جبهة الباحثين إلى أن الاستمرار على إقليم محدد وما ينشأ عن ذلك من روابط تتخطف القرابة البيولوجية، وتظهر مؤسسات دائمة للسلطة هو العلامة على ظهور الدولة، ذلك المميز بين هذين النوعين من التجمعات الذي يرجع أساسه إلى أرسطو<sup>(٣٦)</sup>.

٣ - دور الدين في نشأة الدولة: على الرغم من اتجاه فريق من الفقهاء

M.-C. Fakhri et J. Berthe, par George Belandier, *Anthropologie politique, Quadrige*, (٣٠) pour universitaires de France, Paris 1993, p. 42.

(٣٢) بهذا معنودوفابر، المرجع السابق، ص ٦.

(٣٣) ه يحيى الجبل، المرجع السابق، ذات الموضوع.

(٣٤) عبد الله سعيد النعماني مؤسسة البعثة السياسية كنظره قانونية مدونة، رسالة دكتوراه بـالشراف، الأستاذ الدكتور يحيى الجبل، جامعة القاهرة، ص ١٦، ١٧ وكذلك الجرف، المرجع السابق ص ١٨ - ١٩.

(٣٥) M. Prade, *Politique d'Aristote*, 1958 p. 4. مثلاً ص ٤ الجرف. المرجع السابق.

ص ١٧ - ١٨.

إلى أن البحث من نظرية عامة هي شأن الدولة هو وضع غير صحيح للمسألة، والأصح هو البحث في أصل كل دولة من حيث، فإن الواقع يشهد - مع الإقرار باستات الخاصة لكل مجتمع - بوجود قواعد متشابهة وقوانين يمكن التوصل إليها تحكم تطور المجتمعات البشرية، بما في ذلك شأن الدولة ودور الدين فيها. ذلك أن تعدد تجليات الدولة لا يعني وحدة الجوهر بالنسبة لجميع الدول، حيث لها جميعاً أركان متعارف عليها هي الشعب والإقليم والسلطة، والبحث في أصل شأن الدولة والسلطة فيها بحث في الجوهر الواحد لا في المظاهر المتعددة<sup>(٢٥)</sup>.

والنظريات حول أصل ونشأة الدولة تدور في جملتها حول ركن السلطة، فلذلك أن ركني الإقليم والشعب لا يفران جدلاً كبيراً، وباعتبار أن ركن السلطة هو الذي يخلق واقعة الدولة<sup>(٢٦)</sup>.

ويفرق المؤلفون النجم في النظريات السابعة لتفسير أصل شأن الدولة بين نظريات طيبة، هي النظريات الدينية (تأليه الحكام والحق الإلهي المقدس والحق الإلهي غير المباشر)<sup>(٢٧)</sup>، ونظريات التعاقدية لدى كل من هوبز، ولوك، وروسو<sup>(٢٨)</sup>، ونظريات علمية هي نظرية التطور المعالي، ونظرية القوة والغلبة، والنظرية الماركسية، ونظرية التطور التاريخي<sup>(٢٩)</sup>. وبينما تمثل المجموعة الأولى من النظريات (الدينية) هي شطرها الديني أيديولوجيات سادت الفكر البشري في مراحل قديمة، وأسقطها شيئاً فشيئاً مع تطور، وهي تبطرها التعاقدية تصورات ذهنية قبل بها لمواجهة النظريات الدينية بمحاولة لإيجاد أساس فلسفي مختلف للسلطة، فإن المجموعة الثانية من النظريات تمثل مساهمة حديثة، وإن المختلف تقسيمها بقدر ما أصابت من الحق، لتفسير أصل سلطة الدولة. ويجدر بنا أن نشير بلهجات إلى مضمون كل من تلك

(٢٥) د. يحيى الجمل، المرجع السابق، ص ١١٠.

(٢٦) د. يحيى الجمل، ص ١١٠، ص ١١١، ص ١١٢، ص ١١٣، ص ١١٤، ص ١١٥، ص ١١٦، ص ١١٧، ص ١١٨، ص ١١٩، ص ١٢٠، ص ١٢١، ص ١٢٢، ص ١٢٣، ص ١٢٤، ص ١٢٥، ص ١٢٦، ص ١٢٧، ص ١٢٨، ص ١٢٩، ص ١٣٠، ص ١٣١، ص ١٣٢، ص ١٣٣، ص ١٣٤، ص ١٣٥، ص ١٣٦، ص ١٣٧، ص ١٣٨، ص ١٣٩، ص ١٤٠، ص ١٤١، ص ١٤٢، ص ١٤٣، ص ١٤٤، ص ١٤٥، ص ١٤٦، ص ١٤٧، ص ١٤٨، ص ١٤٩، ص ١٥٠، ص ١٥١، ص ١٥٢، ص ١٥٣، ص ١٥٤، ص ١٥٥، ص ١٥٦، ص ١٥٧، ص ١٥٨، ص ١٥٩، ص ١٦٠، ص ١٦١، ص ١٦٢، ص ١٦٣، ص ١٦٤، ص ١٦٥، ص ١٦٦، ص ١٦٧، ص ١٦٨، ص ١٦٩، ص ١٧٠، ص ١٧١، ص ١٧٢، ص ١٧٣، ص ١٧٤، ص ١٧٥، ص ١٧٦، ص ١٧٧، ص ١٧٨، ص ١٧٩، ص ١٨٠، ص ١٨١، ص ١٨٢، ص ١٨٣، ص ١٨٤، ص ١٨٥، ص ١٨٦، ص ١٨٧، ص ١٨٨، ص ١٨٩، ص ١٩٠، ص ١٩١، ص ١٩٢، ص ١٩٣، ص ١٩٤، ص ١٩٥، ص ١٩٦، ص ١٩٧، ص ١٩٨، ص ١٩٩، ص ٢٠٠، ص ٢٠١، ص ٢٠٢، ص ٢٠٣، ص ٢٠٤، ص ٢٠٥، ص ٢٠٦، ص ٢٠٧، ص ٢٠٨، ص ٢٠٩، ص ٢١٠، ص ٢١١، ص ٢١٢، ص ٢١٣، ص ٢١٤، ص ٢١٥، ص ٢١٦، ص ٢١٧، ص ٢١٨، ص ٢١٩، ص ٢٢٠، ص ٢٢١، ص ٢٢٢، ص ٢٢٣، ص ٢٢٤، ص ٢٢٥، ص ٢٢٦، ص ٢٢٧، ص ٢٢٨، ص ٢٢٩، ص ٢٣٠، ص ٢٣١، ص ٢٣٢، ص ٢٣٣، ص ٢٣٤، ص ٢٣٥، ص ٢٣٦، ص ٢٣٧، ص ٢٣٨، ص ٢٣٩، ص ٢٤٠، ص ٢٤١، ص ٢٤٢، ص ٢٤٣، ص ٢٤٤، ص ٢٤٥، ص ٢٤٦، ص ٢٤٧، ص ٢٤٨، ص ٢٤٩، ص ٢٥٠، ص ٢٥١، ص ٢٥٢، ص ٢٥٣، ص ٢٥٤، ص ٢٥٥، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧، ص ٢٥٨، ص ٢٥٩، ص ٢٦٠، ص ٢٦١، ص ٢٦٢، ص ٢٦٣، ص ٢٦٤، ص ٢٦٥، ص ٢٦٦، ص ٢٦٧، ص ٢٦٨، ص ٢٦٩، ص ٢٧٠، ص ٢٧١، ص ٢٧٢، ص ٢٧٣، ص ٢٧٤، ص ٢٧٥، ص ٢٧٦، ص ٢٧٧، ص ٢٧٨، ص ٢٧٩، ص ٢٨٠، ص ٢٨١، ص ٢٨٢، ص ٢٨٣، ص ٢٨٤، ص ٢٨٥، ص ٢٨٦، ص ٢٨٧، ص ٢٨٨، ص ٢٨٩، ص ٢٩٠، ص ٢٩١، ص ٢٩٢، ص ٢٩٣، ص ٢٩٤، ص ٢٩٥، ص ٢٩٦، ص ٢٩٧، ص ٢٩٨، ص ٢٩٩، ص ٣٠٠، ص ٣٠١، ص ٣٠٢، ص ٣٠٣، ص ٣٠٤، ص ٣٠٥، ص ٣٠٦، ص ٣٠٧، ص ٣٠٨، ص ٣٠٩، ص ٣١٠، ص ٣١١، ص ٣١٢، ص ٣١٣، ص ٣١٤، ص ٣١٥، ص ٣١٦، ص ٣١٧، ص ٣١٨، ص ٣١٩، ص ٣٢٠، ص ٣٢١، ص ٣٢٢، ص ٣٢٣، ص ٣٢٤، ص ٣٢٥، ص ٣٢٦، ص ٣٢٧، ص ٣٢٨، ص ٣٢٩، ص ٣٣٠، ص ٣٣١، ص ٣٣٢، ص ٣٣٣، ص ٣٣٤، ص ٣٣٥، ص ٣٣٦، ص ٣٣٧، ص ٣٣٨، ص ٣٣٩، ص ٣٤٠، ص ٣٤١، ص ٣٤٢، ص ٣٤٣، ص ٣٤٤، ص ٣٤٥، ص ٣٤٦، ص ٣٤٧، ص ٣٤٨، ص ٣٤٩، ص ٣٥٠، ص ٣٥١، ص ٣٥٢، ص ٣٥٣، ص ٣٥٤، ص ٣٥٥، ص ٣٥٦، ص ٣٥٧، ص ٣٥٨، ص ٣٥٩، ص ٣٦٠، ص ٣٦١، ص ٣٦٢، ص ٣٦٣، ص ٣٦٤، ص ٣٦٥، ص ٣٦٦، ص ٣٦٧، ص ٣٦٨، ص ٣٦٩، ص ٣٧٠، ص ٣٧١، ص ٣٧٢، ص ٣٧٣، ص ٣٧٤، ص ٣٧٥، ص ٣٧٦، ص ٣٧٧، ص ٣٧٨، ص ٣٧٩، ص ٣٨٠، ص ٣٨١، ص ٣٨٢، ص ٣٨٣، ص ٣٨٤، ص ٣٨٥، ص ٣٨٦، ص ٣٨٧، ص ٣٨٨، ص ٣٨٩، ص ٣٩٠، ص ٣٩١، ص ٣٩٢، ص ٣٩٣، ص ٣٩٤، ص ٣٩٥، ص ٣٩٦، ص ٣٩٧، ص ٣٩٨، ص ٣٩٩، ص ٤٠٠، ص ٤٠١، ص ٤٠٢، ص ٤٠٣، ص ٤٠٤، ص ٤٠٥، ص ٤٠٦، ص ٤٠٧، ص ٤٠٨، ص ٤٠٩، ص ٤١٠، ص ٤١١، ص ٤١٢، ص ٤١٣، ص ٤١٤، ص ٤١٥، ص ٤١٦، ص ٤١٧، ص ٤١٨، ص ٤١٩، ص ٤٢٠، ص ٤٢١، ص ٤٢٢، ص ٤٢٣، ص ٤٢٤، ص ٤٢٥، ص ٤٢٦، ص ٤٢٧، ص ٤٢٨، ص ٤٢٩، ص ٤٣٠، ص ٤٣١، ص ٤٣٢، ص ٤٣٣، ص ٤٣٤، ص ٤٣٥، ص ٤٣٦، ص ٤٣٧، ص ٤٣٨، ص ٤٣٩، ص ٤٤٠، ص ٤٤١، ص ٤٤٢، ص ٤٤٣، ص ٤٤٤، ص ٤٤٥، ص ٤٤٦، ص ٤٤٧، ص ٤٤٨، ص ٤٤٩، ص ٤٥٠، ص ٤٥١، ص ٤٥٢، ص ٤٥٣، ص ٤٥٤، ص ٤٥٥، ص ٤٥٦، ص ٤٥٧، ص ٤٥٨، ص ٤٥٩، ص ٤٦٠، ص ٤٦١، ص ٤٦٢، ص ٤٦٣، ص ٤٦٤، ص ٤٦٥، ص ٤٦٦، ص ٤٦٧، ص ٤٦٨، ص ٤٦٩، ص ٤٧٠، ص ٤٧١، ص ٤٧٢، ص ٤٧٣، ص ٤٧٤، ص ٤٧٥، ص ٤٧٦، ص ٤٧٧، ص ٤٧٨، ص ٤٧٩، ص ٤٨٠، ص ٤٨١، ص ٤٨٢، ص ٤٨٣، ص ٤٨٤، ص ٤٨٥، ص ٤٨٦، ص ٤٨٧، ص ٤٨٨، ص ٤٨٩، ص ٤٩٠، ص ٤٩١، ص ٤٩٢، ص ٤٩٣، ص ٤٩٤، ص ٤٩٥، ص ٤٩٦، ص ٤٩٧، ص ٤٩٨، ص ٤٩٩، ص ٥٠٠، ص ٥٠١، ص ٥٠٢، ص ٥٠٣، ص ٥٠٤، ص ٥٠٥، ص ٥٠٦، ص ٥٠٧، ص ٥٠٨، ص ٥٠٩، ص ٥١٠، ص ٥١١، ص ٥١٢، ص ٥١٣، ص ٥١٤، ص ٥١٥، ص ٥١٦، ص ٥١٧، ص ٥١٨، ص ٥١٩، ص ٥٢٠، ص ٥٢١، ص ٥٢٢، ص ٥٢٣، ص ٥٢٤، ص ٥٢٥، ص ٥٢٦، ص ٥٢٧، ص ٥٢٨، ص ٥٢٩، ص ٥٣٠، ص ٥٣١، ص ٥٣٢، ص ٥٣٣، ص ٥٣٤، ص ٥٣٥، ص ٥٣٦، ص ٥٣٧، ص ٥٣٨، ص ٥٣٩، ص ٥٤٠، ص ٥٤١، ص ٥٤٢، ص ٥٤٣، ص ٥٤٤، ص ٥٤٥، ص ٥٤٦، ص ٥٤٧، ص ٥٤٨، ص ٥٤٩، ص ٥٥٠، ص ٥٥١، ص ٥٥٢، ص ٥٥٣، ص ٥٥٤، ص ٥٥٥، ص ٥٥٦، ص ٥٥٧، ص ٥٥٨، ص ٥٥٩، ص ٥٦٠، ص ٥٦١، ص ٥٦٢، ص ٥٦٣، ص ٥٦٤، ص ٥٦٥، ص ٥٦٦، ص ٥٦٧، ص ٥٦٨، ص ٥٦٩، ص ٥٧٠، ص ٥٧١، ص ٥٧٢، ص ٥٧٣، ص ٥٧٤، ص ٥٧٥، ص ٥٧٦، ص ٥٧٧، ص ٥٧٨، ص ٥٧٩، ص ٥٨٠، ص ٥٨١، ص ٥٨٢، ص ٥٨٣، ص ٥٨٤، ص ٥٨٥، ص ٥٨٦، ص ٥٨٧، ص ٥٨٨، ص ٥٨٩، ص ٥٩٠، ص ٥٩١، ص ٥٩٢، ص ٥٩٣، ص ٥٩٤، ص ٥٩٥، ص ٥٩٦، ص ٥٩٧، ص ٥٩٨، ص ٥٩٩، ص ٦٠٠، ص ٦٠١، ص ٦٠٢، ص ٦٠٣، ص ٦٠٤، ص ٦٠٥، ص ٦٠٦، ص ٦٠٧، ص ٦٠٨، ص ٦٠٩، ص ٦١٠، ص ٦١١، ص ٦١٢، ص ٦١٣، ص ٦١٤، ص ٦١٥، ص ٦١٦، ص ٦١٧، ص ٦١٨، ص ٦١٩، ص ٦٢٠، ص ٦٢١، ص ٦٢٢، ص ٦٢٣، ص ٦٢٤، ص ٦٢٥، ص ٦٢٦، ص ٦٢٧، ص ٦٢٨، ص ٦٢٩، ص ٦٣٠، ص ٦٣١، ص ٦٣٢، ص ٦٣٣، ص ٦٣٤، ص ٦٣٥، ص ٦٣٦، ص ٦٣٧، ص ٦٣٨، ص ٦٣٩، ص ٦٤٠، ص ٦٤١، ص ٦٤٢، ص ٦٤٣، ص ٦٤٤، ص ٦٤٥، ص ٦٤٦، ص ٦٤٧، ص ٦٤٨، ص ٦٤٩، ص ٦٥٠، ص ٦٥١، ص ٦٥٢، ص ٦٥٣، ص ٦٥٤، ص ٦٥٥، ص ٦٥٦، ص ٦٥٧، ص ٦٥٨، ص ٦٥٩، ص ٦٦٠، ص ٦٦١، ص ٦٦٢، ص ٦٦٣، ص ٦٦٤، ص ٦٦٥، ص ٦٦٦، ص ٦٦٧، ص ٦٦٨، ص ٦٦٩، ص ٦٧٠، ص ٦٧١، ص ٦٧٢، ص ٦٧٣، ص ٦٧٤، ص ٦٧٥، ص ٦٧٦، ص ٦٧٧، ص ٦٧٨، ص ٦٧٩، ص ٦٨٠، ص ٦٨١، ص ٦٨٢، ص ٦٨٣، ص ٦٨٤، ص ٦٨٥، ص ٦٨٦، ص ٦٨٧، ص ٦٨٨، ص ٦٨٩، ص ٦٩٠، ص ٦٩١، ص ٦٩٢، ص ٦٩٣، ص ٦٩٤، ص ٦٩٥، ص ٦٩٦، ص ٦٩٧، ص ٦٩٨، ص ٦٩٩، ص ٧٠٠، ص ٧٠١، ص ٧٠٢، ص ٧٠٣، ص ٧٠٤، ص ٧٠٥، ص ٧٠٦، ص ٧٠٧، ص ٧٠٨، ص ٧٠٩، ص ٧١٠، ص ٧١١، ص ٧١٢، ص ٧١٣، ص ٧١٤، ص ٧١٥، ص ٧١٦، ص ٧١٧، ص ٧١٨، ص ٧١٩، ص ٧٢٠، ص ٧٢١، ص ٧٢٢، ص ٧٢٣، ص ٧٢٤، ص ٧٢٥، ص ٧٢٦، ص ٧٢٧، ص ٧٢٨، ص ٧٢٩، ص ٧٣٠، ص ٧٣١، ص ٧٣٢، ص ٧٣٣، ص ٧٣٤، ص ٧٣٥، ص ٧٣٦، ص ٧٣٧، ص ٧٣٨، ص ٧٣٩، ص ٧٤٠، ص ٧٤١، ص ٧٤٢، ص ٧٤٣، ص ٧٤٤، ص ٧٤٥، ص ٧٤٦، ص ٧٤٧، ص ٧٤٨، ص ٧٤٩، ص ٧٥٠، ص ٧٥١، ص ٧٥٢، ص ٧٥٣، ص ٧٥٤، ص ٧٥٥، ص ٧٥٦، ص ٧٥٧، ص ٧٥٨، ص ٧٥٩، ص ٧٦٠، ص ٧٦١، ص ٧٦٢، ص ٧٦٣، ص ٧٦٤، ص ٧٦٥، ص ٧٦٦، ص ٧٦٧، ص ٧٦٨، ص ٧٦٩، ص ٧٧٠، ص ٧٧١، ص ٧٧٢، ص ٧٧٣، ص ٧٧٤، ص ٧٧٥، ص ٧٧٦، ص ٧٧٧، ص ٧٧٨، ص ٧٧٩، ص ٧٨٠، ص ٧٨١، ص ٧٨٢، ص ٧٨٣، ص ٧٨٤، ص ٧٨٥، ص ٧٨٦، ص ٧٨٧، ص ٧٨٨، ص ٧٨٩، ص ٧٩٠، ص ٧٩١، ص ٧٩٢، ص ٧٩٣، ص ٧٩٤، ص ٧٩٥، ص ٧٩٦، ص ٧٩٧، ص ٧٩٨، ص ٧٩٩، ص ٨٠٠، ص ٨٠١، ص ٨٠٢، ص ٨٠٣، ص ٨٠٤، ص ٨٠٥، ص ٨٠٦، ص ٨٠٧، ص ٨٠٨، ص ٨٠٩، ص ٨١٠، ص ٨١١، ص ٨١٢، ص ٨١٣، ص ٨١٤، ص ٨١٥، ص ٨١٦، ص ٨١٧، ص ٨١٨، ص ٨١٩، ص ٨٢٠، ص ٨٢١، ص ٨٢٢، ص ٨٢٣، ص ٨٢٤، ص ٨٢٥، ص ٨٢٦، ص ٨٢٧، ص ٨٢٨، ص ٨٢٩، ص ٨٣٠، ص ٨٣١، ص ٨٣٢، ص ٨٣٣، ص ٨٣٤، ص ٨٣٥، ص ٨٣٦، ص ٨٣٧، ص ٨٣٨، ص ٨٣٩، ص ٨٤٠، ص ٨٤١، ص ٨٤٢، ص ٨٤٣، ص ٨٤٤، ص ٨٤٥، ص ٨٤٦، ص ٨٤٧، ص ٨٤٨، ص ٨٤٩، ص ٨٥٠، ص ٨٥١، ص ٨٥٢، ص ٨٥٣، ص ٨٥٤، ص ٨٥٥، ص ٨٥٦، ص ٨٥٧، ص ٨٥٨، ص ٨٥٩، ص ٨٦٠، ص ٨٦١، ص ٨٦٢، ص ٨٦٣، ص ٨٦٤، ص ٨٦٥، ص ٨٦٦، ص ٨٦٧، ص ٨٦٨، ص ٨٦٩، ص ٨٧٠، ص ٨٧١، ص ٨٧٢، ص ٨٧٣، ص ٨٧٤، ص ٨٧٥، ص ٨٧٦، ص ٨٧٧، ص ٨٧٨، ص ٨٧٩، ص ٨٨٠، ص ٨٨١، ص ٨٨٢، ص ٨٨٣، ص ٨٨٤، ص ٨٨٥، ص ٨٨٦، ص ٨٨٧، ص ٨٨٨، ص ٨٨٩، ص ٨٩٠، ص ٨٩١، ص ٨٩٢، ص ٨٩٣، ص ٨٩٤، ص ٨٩٥، ص ٨٩٦، ص ٨٩٧، ص ٨٩٨، ص ٨٩٩، ص ٩٠٠، ص ٩٠١، ص ٩٠٢، ص ٩٠٣، ص ٩٠٤، ص ٩٠٥، ص ٩٠٦، ص ٩٠٧، ص ٩٠٨، ص ٩٠٩، ص ٩١٠، ص ٩١١، ص ٩١٢، ص ٩١٣، ص ٩١٤، ص ٩١٥، ص ٩١٦، ص ٩١٧، ص ٩١٨، ص ٩١٩، ص ٩٢٠، ص ٩٢١، ص ٩٢٢، ص ٩٢٣، ص ٩٢٤، ص ٩٢٥، ص ٩٢٦، ص ٩٢٧، ص ٩٢٨، ص ٩٢٩، ص ٩٣٠، ص ٩٣١، ص ٩٣٢، ص ٩٣٣، ص ٩٣٤، ص ٩٣٥، ص ٩٣٦، ص ٩٣٧، ص ٩٣٨، ص ٩٣٩، ص ٩٤٠، ص ٩٤١، ص ٩٤٢، ص ٩٤٣، ص ٩٤٤، ص ٩٤٥، ص ٩٤٦، ص ٩٤٧، ص ٩٤٨، ص ٩٤٩، ص ٩٥٠، ص ٩٥١، ص ٩٥٢، ص ٩٥٣، ص ٩٥٤، ص ٩٥٥، ص ٩٥٦، ص ٩٥٧، ص ٩٥٨، ص ٩٥٩، ص ٩٦٠، ص ٩٦١، ص ٩٦٢، ص ٩٦٣، ص ٩٦٤، ص ٩٦٥، ص ٩٦٦، ص ٩٦٧، ص ٩٦٨، ص ٩٦٩، ص ٩٧٠، ص ٩٧١، ص ٩٧٢، ص ٩٧٣، ص ٩٧٤، ص ٩٧٥، ص ٩٧٦، ص ٩٧٧، ص ٩٧٨، ص ٩٧٩، ص ٩٨٠، ص ٩٨١، ص ٩٨٢، ص ٩٨٣، ص ٩٨٤، ص ٩٨٥، ص ٩٨٦، ص ٩٨٧، ص ٩٨٨، ص ٩٨٩، ص ٩٩٠، ص ٩٩١، ص ٩٩٢، ص ٩٩٣، ص ٩٩٤، ص ٩٩٥، ص ٩٩٦، ص ٩٩٧، ص ٩٩٨، ص ٩٩٩، ص ١٠٠٠.

النظريات العممية: إذ لا يحب في حاجة إلى بسط مضمون كل منها وحجج الغائمين بها<sup>(٤٠)</sup>، مكتفى بالإشارة إلى مضمونها، وتقييمنا له وصولاً إلى ما يتصل بحثنا بها.

أول تلك النظريات وأقدمها نظرية: «التطور الطبيعي للأسرة» التي ترجع جذورها إلى الفيلسوف اليونانية وإلى أرسطو على وجه التحديد؛ إذ ذهب إلى أن الطبيعة خلقت الذكر والأنثى وميلهما الطبيعي إلى الاتحاد، كما خلقت الأحرار والعبيد، ومن اجتماع هؤلاء تتكون الأسرة التي تُعد الأساس التاريخي الوحيد لنظام المدن السياسية<sup>(٤١)</sup>.

ولا مراء في أن الجماعات الأولى القائمة على رابطة الدم شهدت نوعاً من السلطة، وأن مجال هذه السلطة اتسع ليشمل جماعات أوسع تستقر على أرض محددة، لكن الافتراض الأبي الذي قامت عليه هذه النظرية من أن الوحدة الأولى التي انبثقت منها المدينة هي الأسرة، والأسرة الأبوية تحديداً، أصبح موضع شك كبير على ضوء ما أثبتته أبحاث الأنثروبولوجيا من أن الأسرة الأبوية هي شكل متطور عن جماعات أسبق منها في التطور هي العشائر القائمة على سلسلة النسب من جهة الأم<sup>(٤٢)</sup>، وأن القبائل وحدها مركبة مبنية على صلة نسب مغترضة (غير حقيقية) إلى جد واحد وهي إلى جانب عجزها عن تفسير عوامل نشأة السلطة حتى داخل هذه الجماعات البدائية تجد في ما شهد به التاريخ في عديد من الأماكن بأن المدن الأولى التي سجلت بدايات ظهور السلطة المنظمة والمستقرة كانت نتيجة تزاوج بين مجتمعات ريفية مقاتلة غارية ومجتمعات قروية زراعية مسالمة

(٤٠) في عرض تلك النظريات انظر الدكتور عبد الصمد مطوي في بحثه المؤسسي في الفكر العربي المسمى «أصل نشأة الدولة، مهلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة، العدد الأول، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٦٩٥ - ٦٩٦.

(٤١) د. طعيمة الجرف، مرجع سابق، ص ٣١ وما بعدها. د. عبد الحميد منوي، المرجع السابق ص ٦٨٥، وكذلك د. محمد نور فرحات، د. محمد جمال عيسى الجوير في تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ١٩٩٧م، د ٧٠ ص.

(٤٢) انظر، على سبيل المثال كتاب فرديك سجارل «أصل العائلة والملكية الخاصة والمعرفة» المخصص لمؤرخي ب. هنري مورجان، وأنتروبولوجيين آخرين حول هذا الموضوع، عاو التقدم، موسكو، ١٩٨١م.

مستقرة، تراوحتا كاد في الغالب نتيجة إكراه وغزو وهو دليل ينفل مباشرة إلى ثبات النظريات الكبرى التي قيل بها لتصبح أصل شأ للدولة وهي نظرية «القوة» عداوة وحدها هي التي تفسر السبب الذي حدا ببعض القرى الزراعية المكتفية بنفسها إلى تقديم مدر من محاصيلها لتدعيم الطبقات الجديدة من الرؤساء والنبلاء والكهنة والموظفين ولجنود ممن لا يورثون طعامهم بأنفسهم، أولئك الذين ظهروا مع ظهور المدن واستقروا فيها. ومن المثير أن نقصور أن المزارعين المحافظين الذين نطقوا بإقاعات حياتهم مع إقاعات الزرع والحصاد الأولية قد عزموا لجاء على أن تصبح حياتهم الطبيعية أكثر تعقيداً، ومن غير المحتمل أن تكون القوة التي فرضت هذا التحول قد نشأت في القرية المستقرة نفسها، كما أن من غير المحتمل أن تكون جميع القرى قد نمت بقدر يسمح لها بأن تصبح مدناً<sup>(١٣)</sup>. إن تشكيل الجماعات الواسعة لا يتألى إلا من الغزو، سواء من جانب إحدى الفصائل البدائية داخل الجماعة - عادة ما تكون الأكثر بربرية وهامشية - أم من جانب مجموعة محاربة من خارج تلك الجماعة<sup>(١٤)</sup>.

ومع التسليم بالدور الثابت للتعنف والقوة ووقائع الغزو في إنشاء الدول إلا أن واقعة وجود سلطة داخل كل من المجتمعات الغازية والمغزوة هي بدورها أمر ثابت في التاريخ. والدولة - كما قمنا - شكل من أشكال السلطة، وعليه يكون الغزو امتداداً لسلطة المجتمع الغازي، واستبدالاً للسلطة في المجتمع المغزور، وليس خلقاً لها. ومن ناحية أخرى فإن العنف المجرى وإن صبح لغزوة نهج سريعة (من النمط الذي كان أساس العلاقة بين شعوب الرعاة والمحضارات الزراعية المستقرة) فإنه لا يصلح لإقامة دولة مستقرة ومؤسسات ثابتة، إذ لا بد من عنصر نفسي، أيديولوجي، يبرر السلطة ويحكمها من الخوف، ويحمل الناس على الخضوع لها.

وهذا يقودنا إلى ثلاثة النظريات التي قيل بها لتفسير أصل شأ الدولة،

(١٣) كيمس رايملي، الغرب والعالم، ترجمة د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى حجازي، القسم الأول: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، يونيو، ١٩٨٨م، ص ٧٢-٧٣.

(١٤) برونان دوجوفيل في السلطة، التاريخ الطبيعي لنموها، ترجمة د. محمد حرب صابحلا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩م، ص ١٤٩.



وأقربها صلة بمدى، إلى البحث نظرية «وحدة الديانة» وإدراجاً لهذه النظرية ضمن استقرات العلمية وليس ضمن الظريات الدينية، لا يرجع إلى احتفاظنا بصحة النظريات الدينية التي قيل بها لتعبر أصل نشأة الدولة، وإنما إلى ما أضاءه التعمق في تقصي أصول السلطة في المجتمعات البدائية على ضوء الأبحاث الحديثة لعدم الأنثروبولوجيا على تلك النظرية من أبعاد جديدة لا تدركها العروض المألوفة لها في علم دأويج القانون. ومن ثمّ نحن نرى أهمية الدين في تفسير واقعة السلطة التي هي أصل الدولة. ذلك أن الدين على إطلاقه وعلى اختلاف الأديان على امتداد تاريخ البشرية يتمتع نفوس أُناسه، يصبح عاملاً اجتماعياً بالغ الأهمية والتأثير. وطبقاً لهذه النظرية في صورتها القديمة كانت وحدة الدين العامل الأبرز في اندماج القبائل التي عاشت في جوار واحد وتكونت منها الدولة، عبر دخولها في علاقات متعددة، مما فرض اجتماع رؤسائها لبحث شؤونها المشتركة، حيث يؤدي بروز شخصية أحدهم إلى سيادة ديانه ومن ثمّ هذه أبناً للالة أو مثلاً لها، وتقرضه السلطات الدينية والدنيوية فيصبح ملكاً وكاهناً أكبر. ويتبع ذلك رحمة اللغة - تبعاً لأداء الطعائر بلغة واحدة - وتخذ أصحاب هذه النظرية من قديم الدولة الفرعونية، واليهودية، ودول بابل وآشور دليلاً على صحتها<sup>(١٥)</sup>.

وبكن ما نعينه أمر آخر، وهو دور الدين في نشأة السلطة في الجماعة البدائية، فالمعامل في أوضاع المجتمعات القديمة لا بد أن يُستلم بأن الدين كان يمثل الشكل الأوسع لإفراة المجتمع لذاته، والفكرة المفسرة لكل الظواهر الأخرى. لقد كانت الفكرة الدينية، على حد قول هوسيتل هي كولانج في كتابه «الحاضرة القديمة». «المبدأ الملهم والمنظم للمجتمع. في السلم والمرب كان الدين يوجه كل الأعمال. وكان يطوق الإنسان من كل جانب. كان كل شيء: الروح والجسد، العناية الخاصة والعناية العامة، المأكّل والأعداء والمعامل والمعارك، يخضع لعناية الحاضرة. كان الدين هو الناظم لأعمال الإنسان والمرجع الأول والأخير لكل ما يأتيه في كل لحظة من حياته ومعيار عاداته وأعرافه، وكان في تحكمه بالكثير الإنساني مطلق

(١٥) د محمد فوز فرحات، د محمد جمال جسي، المرجع سابق ص ٦٩، ٧٠

[illegible][illegible]

لقد جمعت أبحاث الأنثروبولوجيا الحديثة من التناول الدرج في كتب تاريخ القانون لدور الدين في نشأة الدولة أمرًا يستحق إلى ما هو بعيد، وعمقت معارفنا فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة سيما في طور النشأة، عندما لم تكن الأشكال المتطورة للدين والدولة قد ظهرت بعد، وكان الأمر مقتصرًا على الحياة الحام لكل منهما السلطة والمقدس، الأمر الذي يمكننا معه أن نتخلص - مطمئنين - إلى أن نشأة الدولة كانت نتاج تفاعل - اختلعت صيغة الشكل من مكان لآخر ومن زمان لآخر - لثلاثة عوامل هي: التفاوت الاجتماعي، والقوة، والدين.

إن تدقيق النظر - على ضوء ذلك - في أوضاع المجتمعات البدائية يظهر أن إنسان العصر الحجري القديم - الذي كان يعيش في جماعات ثلاث من الالتقاط والقتل، قد تركز إلى جانب أدواته المصنوعة من الحجر المطبوع، شواهد تدل على بعض الإحصاءات الدينية التي تبرزت مع ظهور إنسان نياندرتال ومع دخول العصر الحجري الحديث واكتشاف الزراعة وظهور القرى الأولى ظهرت الأشكال الأولى من عبادة الأسلاف التي كانت مرحلة وسيطة في عقائد الإنسان البدائي بين عبادة القرى الخفية غير الشخصية وعبادة الآلهة الشخصية. وبعد احتجاج طويل خلف الهيئة الحيوانية، اكتسبت القوة العفنة تدريجيًا الملامح الإنسانية، وتطورت على مر العصور بظهور فهم دينية جديدة مرتبطة بالزراعة، وتفسير حياة الإنسان وموته بالقضيه مع دورة حياة النبات<sup>(٤٨)</sup>.

ومع أن المجتمعات البدائية التي شهدت تلك الظواهر الدينية كانت مجتمعات لم تعرف الدولة بعد، فقد وجدت فيها سلطة ب. وفيما بعد، اكتسبت تلك السلطة أبعادًا جديدة مع وقائع الغزو والقوة وظهور المدن الأولى والمدن الأولى، فظهرت الدولة، التي كانت - على هذا النحو - تحولًا أو شكلًا جديدًا لواقع سابق عليها هو السلطة السياسية في مجتمعات ما قبل الدولة<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٨) فرانس السواح من الأساطير، الطبعة الثانية، دار علاء الدين، د.ت، ص ١٩ - ٢٤، ٥٥.

٢١٩ - ٢١٤

(٤٩) د. د. كلاس من مجتمع اللائحة، تحرير محمد حسين ذكروب، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١م.

ولقد دلت أبحاث الأنثروبولوجيا السياسية على أن محتاج مسألة الدولة يسمى البحث عن في الجدور الصيقة لتواقعة الدينية . ذلك أن الدولة لم تظهر أبداً في مجتمعات تمتك السيادة على نفسها والحرية في تنظيم شئونها، ولكنها أعقبت في جميع الأحوال مجتمعات كانت تتصور أنها جردت من أية سيطرة على سيطرتها ولا تتصرف لنفسها بأي حق على نظامها الداخلي كما دلت على أن السلطة في المجتمعات البدائية - تلك السلطة التي كانت شرطاً لقيام المجتمعات البشرية - تشكلت امتداداً لخضوع أول، وارتداداً سابقاً عنها من نفسها بالافتقار الجازم بأن البشر مدنيون بنظام عالمهم إلى تدخل قوى مفارقة لهم، يتساقط أمامها جميع البشر باعتبارهم عبيد، للاستمراري، وعلى ذلك كان الدين شرطاً سابقاً لإمكان ظهور الدولة، لقد كان للدين والدولة جذور واحد، وتكمن هذه العلاقة وراء علاقة التضاد والتعايش التي جمعتهما طوال التاريخ البشري وحتى ظهور المجتمعات المعاصرة والدول الحديثة التي سعت إلى الانفراء بذلك الساحة المشتركة<sup>(٨٠)</sup>.

كما دلت أبحاث الأنثروبولوجيين أنه لا بد لكل مجتمع بشري من لغة تمثل وسيلة للتخاطب والاتصال، وسطة تقوم على صيانة نظامه الذي يقوم به بصفته مجتمعاً - مهما كانت بدائيته - ودين يتناسب مع درجة تطوره، الأمر الذي يؤكد رجوع جذور مشترك وتلازم منذ البدء بين كل من الدين والسلطة واللغة، ومن ثم تحللت إلى أن خطاب رجل الدين البدائي حمل البذرة الأولى لسلطة التي عزت الأرواح قبل سيطرتها على الأبدان<sup>(٨١)</sup>.

لقد كانت أول وظائف السلطة في المجتمعات البدائية هي الدفاع عن المجتمع ضد التوحيش التي تهدد وجوده، بحفظ النظام الذي ارتضاه لنفسه في علاقاته الاجتماعية، وتنظيم التنافس بين الأفراد والمجموعات، وفي حالة الضرورة، إجراء التعديلات التي لا تتناقض مع المبادئ الأساسية للمجتمع. ولا تتبع السلطة في ذلك وسائل الإكراه فحسب، وإنما تستخدم إلى جوارها الطقوس والاحتفالات وإلى جانب كون السلطة ضرورية ليعرضها

(٨٠) سوسيل غوتيه من الممنوعين لظهور الدولة، فمن أي أصل الحب والدولة، تعريب وتظلم عن حرب، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٤٧ - ١٤٩ - ١٧٥.  
(٨١) مصطفى شعوان، مقال في العلم والكتابة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١١، بيروت، أبريل ١٩٨١م.

التظيم الداخلي للمجتمع، فهي في نفس الوقت ضرورة تعرضها لعلاقات ذلك المجتمع الخارجية، بما أن كل مجتمع يدخل في علاقات مع مجتمعات أخرى يعطها حرية أو معادية وخطرة على أمه وتماسكه وهي مواجهة هذا التهديد الخارجي لا يسجاً المجتمع إلى تنظيم دفاعاته وسبلاته فقط، بل يسجاً كذلك إلى تسجيده وحدته وتماسكه وسماته الجماعية<sup>(٥٢)</sup>.

وتستلزم السلطة، إضافة إلى الضرورات الداخلية والخارجية، تفاوفاً في العلاقات الاجتماعية، إذ يحكم الشرائع الاجتماعية الكامل على السلطة بالزوايا أو يجعلها عارضة، غير ملزمة هي بخاصة مستغل، تظهر فقط في أوقات أزمة داخلية أو معركة خارجية، وتستلزم السلطة مع بروز مظاهر عدم المساواة وتعمل على صيانتها<sup>(٥٣)</sup>.

وتتم السلطة، المنبثقة من الضرورات المذكورة آنفاً، بسمتين ملازميتين هما: القدسية والغموض، فمن غير الممكن نفي صفة القدسية بشكل كامل عن السلطة السياسية في كل المجتمعات<sup>(٥٤)</sup>. وتكون هذه الصلة واضحة في المجتمعات التقليدية حيث يكون المفلس حاضراً دائماً في السلطة، ويتم فهم المجتمع من خلاله بوحدة ونظامه وتفرده، ويتم ضبطه بأفضل شكل من خلال الدين، بصفته أساساً للأمن الجماعي، وانتماءاً لمعرف الذي يُنقل القاعدة القانونية للجماعة. ويربط الدين المجتمع بأساس وجوده لواقع خارجه برباط من القيم المطلقة والملتزمة، ويصبح مصدرًا لشرعية السلطة التي تبدو كقوة مرتبطة بالقوى التي تؤسس الوجود، وترعى الحياة، وتوحد نظام الحامد المفروض من قبل لألهة ونظام المجتمع الذي يثاء الأجداد الأولين. وبينما تتولى الطقوس حماية نظام لعالم، تقوم آليات العمل السياسي بحماية نظام المجتمع في مسارين متماثلين يفرغان الخفضوع لنظام شمولي يُعد شرطاً للحياة ولتدعيم الوجود الاجتماعي. ويصبح كل بُعد على هذا النظام

George Balandier: *Anthropologie politique*, 1966 p 43. (٥٢)

والاستخلاصات المشار إليها في المتن ثم التوصل إليها عبر استعراض الأبحاث المعاصرة لأنثروبولوجيين حقبين خلال أكثر من نصف قرن، ومن مدارس مختلفة، وساطق مختلفة، غصوب أفريقيا السوداء، وهي مبرورة في تلك المؤلفات على سبيل واث

ibid p. 44. (٥٣)

ibid p. 43. (٥٤)

المقدس، وكل احراف بالسلطة عن القواعد الاجتماعية المتفق عليها، روحاً من لئس وبالتالي يرتكر نظام المجتمع على قطبية ثنائية المقدس والمقدس، ويرتبط المقدس بالداخل والمقدس بالحارج بالحدود وتقع السلطة المقدسة في قلب المجتمع وتشكل مركزه، فيما تبقى السلطة الممتدة منتشرة حوله وخارجه، تعمل وفقاً لقوانين السحر، وتهدد المجتمع بالعودة إلى حال القومى لسابقة على تنظيمه. ويشرح مفهوم المقدس والسياسي المرتبطان على هذا النحو، في تلك المجتمعات، لمفهوم ثالث يسيطر عليهما هو: مفهوم النظام أو نظام الأشياء الذي تم وضعه منذ بدء الخليقة في السماء كما في الأرض. وتكون تلك النظم مهددة بالسقوط أمام القوى التي تعيد بهذا المجتمع وترصد من الأعداء والشياطين، وتتكفل كل من السلطة والدين - من خلال الطقوس - بحماية المجتمع ونظامه من تلك الأخطار الدائمة<sup>(٥٥)</sup>.

من هذه المتطلقات وهجر التاريخ لبشري كله - كما سنلاحظ من خلال الصفحات التالية في هذا الباب، والتي تظل شعبة بالقياس إلى موضوعها مهما بلغ عديدها - كان الدين منفرداً بصورة وثيقة في مُجمل حياة الإنسان في المجتمع، وليس في حياته السياسية فقط، «ومن أقدم المجتمعات حتى أحدثها، كان تاريخ الكائن البشري مرتبطاً بتاريخ الآلهة التي تُعْبَد لها على مر العصور، وكان هناك نوع من التشاغل بين المقدس والسياسي، فالتداخل الذي ظل موجوداً حتى في المجتمعات الحديثة المعقدة التي لم تكن السلطة فيها أبداً خالية من محتواها الديني، الذي يهيئ حاضراً، مختصراً، ومكتوماً... من طبيعة السلطة نفسها أن تحتفظ بشكل ظاهري أو مقنع بدين سياسي»<sup>(٥٦)</sup>.

## **الفصل الأول**

### **العلاقة بين الدين والدولة في الحضارات القديمة**

## العلاقة بين الدين والدولة في الحضارات القديمة

اعتمدت الأنظمة الملكية، باعتبارها الشكل الغالب للحكم في العصور القديمة، على الحق الإلهي، وإن تُنزع لتعبير عنه بحسب الشعوب والعصور. وخلال هذه المرحلة الطويلة من التاريخ البشري لم تعرف المجتمعات البشرية أي تدافع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فكان الكهنة، القاصون على تعبد الملك وتوطيد حكمه، جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة، كما كان الدين لازماً طبيعياً للدولة والملك.

لقد كان الدين - كما أسلفنا - شرطاً لازماً لتأسيس الاجتماع المدني؛ إذ شكّل إطاراً رمزياً وخطيباً للمجتمعات المتنوعة في عوَمَة وحيدة، وعاملاً ضرورياً لخلق التواصل العادي والمعنوي بين السكان، ومن ثمّ لنمو الحضارة، كما كان مصدر الشرعية المصنعة على قوة القهر التي كانت تقوم عليها الدولة في تلك الحضارات، باعتباره سلطتها أمراً مفروضاً على التجمعات المُكوَّنة للمملكة، كما كان الدين كذلك العنصر الحاسم في فرض احترام وتقدس القانون الذي يفترض استخدام قوة القهر<sup>(١)</sup>.

ولم يهاب انظر إلى الدولة كمؤسسة منفصلة عن شخص الحاكم، وهو الأمر الذي لم يصبح متاحاً إلا في عصور لاحقة، كان طبيعياً أن تُندمَج الدولة في شخص الملك وأن يعمد كل الدلتين بوظائفها محض وكلاهما، بل واعصروا أحياناً استطلاقات لجسده، كعصم الملك ريمه وبميه إنخ

(١) برهان غليون، الدولة والدين، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.



وكان أمرًا طبيعيًا كذلك أن تجسد الصفة بين عالم السماء والأرض في شخص الجالس على العرش، وإن تملكت الصور التي طرحت فيها العلاقة واختلعت من شجب إلى آخر ومن دمان إلى آخر.

إن نظرة عجلني إلى دور الدين في مناة وتطور الدولة في الحضارتين الفرعونية والإغريقية - الرومانية باعتبارهما الأقدم والأعظم في العالم القديم - والأبلغ تأثيرًا في التاريخ البشري اللاحق، لكيفية بأن توضح لنا الصداق الخاصة لتلك العلاقة في التاريخ القديم.

## المبحث الأول

### دور الدين في الدولة الفرعونية

١ - تقدم لنا مصر الفرعونية النموذج الأقدم، وربما الأهم في العالم القديم، لمدى الارتباط بين الدين والدولة المصنفة في شخص الحاكم المؤله؛ إذ لم يكتب المصريون القدماء باعتبار الملوك واسطة بين الآلهة والبشر أو الاعتقاد بأنهم يديرون المملكة وفق أوامر إلهية يختصرون بتلقيها، وإنما نظروا إلى ملوكهم كصوراً حية للآلهة على الأرض<sup>(١)</sup>. ولقد نمت هذه النظرة للملوك مع نمو الدولة، وتطورت بتطورها عبر تاريخها الطويل. فبعد ظهور المستقرات القروية الأول في جنبات الوادي ظهرت الملكية الشخصية للملأوى والمتاح إلى جانب اختصاص سكان القرية كجماعة بالأرض التي يزرعوها، ومع تشكل تلك المجتمعات جاء الدين لتدعيم القواعد التي تقوم عليها ووضع أسس عيشها المشترك. فقد أدى الانحلال والتفكير الجماعيين إلى ظهور المعتقدات المحلية الأول والمختلفة من منطقة إلى أخرى والمتأثرة بالبيئة ولبحائها وعناصر الرعية والطمانية فيها. ومع ازدياد رضا الناس عن حياتهم طمحو في استمرارها وعز عليهم فراق أحبتهم بالموت فنتقلوا إلى حياة أخرى، وأملوا أن ترحمهم ألهتهم بعد صلاتهم كرميتها إياهم في حياتهم<sup>(٢)</sup>. وعكست المعتقدات الجنائزية تلك الفترة مستوى الحياة الدينية وظهرت من مرحلة الانتقال من الصيد إلى الزراعة، فاستقرت العناني على تغريم الأراضي المروعة، وبعد المستوى في وضع القرعساء مستقبلاً التزبد مروجاً بما يلزمه من حبوس وأدوات

(١) د محمد مور لرحات محاضرات في تاريخ القانود المصري (في المصور القديمة)،

١٩٩٢م، بدون ناشر، ص ٢٠.

(٢) د محمود السيد فلسفه و تاريخ النظم الاجتماعية والقانوية، عار الفكر العربي، القاهرة،

١٩٧٨م، ص ١٧٩ - ١٨٠.

صعيد وأواي فحارية<sup>(٣)</sup> كد حكمت فكرة البحث اثر الحضارة المراهية وتنتقل دورة حياة النبات وهي مسألة جرى رصدنا على صعيد عالمي. ومع تحول بعض القرى المتخيرة جغرافيا أو اقتصاديا أو عديدا إلى دويلات مند تهيمن على ما حولها من قرى<sup>(٤)</sup>، برز رعدوها المحيرون بصفات خاصة متصلة على وجه خاص بالديانة<sup>(٥)</sup>. وتحول بعض من هؤلاء في زمن لم يعد يذكره التاريخ إلى ملوك يسيطر كل منهم على إقليم يعاونه مجلس من رؤساء الأسر. والراجع أن يكون تحول هؤلاء الزعماء إلى ملوك واجعا إلى العقيدة الدينية التي لعبت دورا كبيرا في تكوين الجماعات والأقاليم<sup>(٦)</sup>. واستغرق الانتقال من هذه المرحلة إلى الدولة الموحدة نعترا من ألفي عام، تجمعت خلالها أقاليم شرق الفلتا وغربها كل في مملكة كان لها عاصمتها وألقتها ومهيبتها، ثم اتحدت الممكتن في مملكة واحدة. وجرى لأمر على نحو مماثل في الصعيد، وكانت وحدة الأرضين الأولى في ظل ملوك الشمال أغلبها انفصال لوحدة أخرى فانفصال لوحدة ثالثة وأخيرة على يد منا، الذي لا يزال لغموض يحيط بحقيقة شخصيته. وكان يبرهن كل من تلك الوحدات بانتصار إله الممملكة التي تقود التوحيد على آلهة الممالك الأخرى<sup>(٧)</sup>، الأمر الذي يؤكد دور الدين في تكوين الدولة الموحدة.

وتقدم أساطير نشأة الكون والتشكيبات<sup>(٨)</sup>، وهي الروايات الدينية التي تعبر النشأة وأدوار الآلهة فيها، والتي تُعد إلى جانب لطقوس، التي هي إحياء سنوي متكرر لتلك الأساطير، أهم مكونات الظاهرة الدينية، ويحتوي العقائد الدينية الفرعونية، أدلة إضافية على دور الدين في نشأة الدولة.

لقد عرفت مصر الفرعونية ثلاثة من تلك الأساطير، تنتهي كلها ببيان كيفية انتقال سلطة الآلهة إلى الفراعنة المجانسين على عرش مصر. لحدود

(٣) يقول جريمال تاريخ مصر الفرعونية، ترجمة هاجر بيريغاتي، الطبعة الثانية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٣٦

(٤) د محمود سلام زماني، تاريخ القانون المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٢١

(٥) د محمود السقا، المرجع السابق، ص ١٨٧

(٦) د عمر منصور مصطفى، أصول تاريخ القانون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣م، ص ١٣٧

(٧) سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص ١١٩ وما بعدها، وكذلك د محمود السقا، المرجع السابق، ص ١٨٣ - ١٨٥

أقدمها إلى «هليوبوليس»، والثانية إلى «هرموبوليس»، والثالثة إلى منف،  
وجميعها ذات طابع تركيبي يعبر عن دمج آلهة الأقاليم في مجمع آلهة على  
سوى مماثل لدمج تلك الأقاليم في المملكة الواحدة. وتسمى تلك الأساطير  
إلى تفسير قوى الطبيعة والربط بين العراصة والآلهة، وتؤكد سلطتهم على  
العالم<sup>(٨)</sup> كما عكست الطقوس المتبعة في تنويع المرعون في منف، فصلاً  
عن إحياء عملية توحيد القطرين في شكل رمزي، المذيع النهائي لتنويع  
المرعون ووسطه<sup>(٩)</sup>، وكذلك عبرت الألقاب الخمسة التي كانت تطلق على  
المرعون عن سلطته السماوية واتسابه إلى الآلهة، فكان المرعون هو «حور»<sup>(١٠)</sup>  
أي: الإله «حوريس»، و«حور - سب» أي: حورس القاهرة، وهو ابن الشمس  
(اعتباراً من الأسرة الرابعة)<sup>(١١)</sup>. ولم يكن القول بأن المرعون هو بن  
الشمس أو ابن إله مجرد مجاز في اعتقاد الفراعنة، بل اعتقدوا أن المرعون  
يولد نتيجة اتصال جسدي بين الإله وأم المرعون، كما كانت الآلهة ترمي  
ولادته وتنشئه<sup>(١٢)</sup>.

ولا ينبغي النظر إلى عبادة تأليه المرعون على أنها مجرد أساطير  
وعبالات عمرت أذهان المصريين القدماء، وإنما يشهد عبادة أن نفهم  
منهاها لقد تساوى تأسيس الدولة الموحدة، في فكر المصريين القدماء، مع  
خلق الكون، وتماهى مع الأسطورة التي تحكم عملية الخلق وتفسر الكون.  
لقد أوجد الفراعنة الأول حضارة معقدة وأرثي بما لا يقاس من حضارة ثرى  
المصر الحجري الحديث السابقة على نشأة الدولة، وكان الأمر الأساسي  
بالنسبة للدولة والمجتمع هو ضمان استمرار هذا العمل الذي تم إنشاؤه طيلة

(٨) في بعض تلك الأساطير ولائها لنظر. سليم حسن، المرجع السابق، يقول  
جرحال، المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٩، مري فراتكلوروت وآخرين: ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبر  
إبراهيم جبر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٥٦ - ٧٧، المصنفات الدينية  
لدى الشعوب، مجموعة مؤلفين، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣م،  
ص ٣٩ - ٦٠.

(٩) د. عوي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة،  
١٩٨٦م، ص ١٨٣.

(١٠) سليم حسن، المرجع السابق، ص ١٦٦ - ١٦٨.

(١١) د. محمد نور فرحات، المرجع السابق، ص ٢٦، بينما يرى د. محمود سلام وماني  
(المرجع السابق ص ٦٥ - هامش) أن الملوك المعتمدين لست شرعي لسلطة (سلسل الأوت) هم من  
اعتصموا على هذا الرمز.

نتمودج إليهم كد تأليه الفرعون يمثل الضمانة المثلى للاستقرار وتجنب الأزمات التي يمكن أن تحتاج هذا العالم وترته إلى حالة العوضى «Chaos» السابقة على اسحق والمصر عهد عي الشكوكيات (أساطير شأ الكون) إن ما يعتبره الآن ركودًا اتسمت به الحضارة المصرية القديمة عبر عمرها الطويل (حوالي أربعين قرناً من عصر الرمان) كان جهذاً متصلاً للإبقاء على الإبداعات المبكرة، المتزوقة، والمابقة لكل «حضرة أخرى، التي اعتبرها المصريون القدماء ثامة من كماله النشواحي الكونية والمدنية والسياسية والاجتماعية، والتي برأفهم مكاناً لم تدانيه أي من البلدان المجاورة، التي كانت تعيش وقتها في حال من الهمجية»<sup>(١١٦)</sup>. ولقد انعكس النظام السياسي، إلى جانب مظاهر الطبيعة في العقيدة الدينية، وصيغ تصور المصريين القدماء لنزلة العظيم على فرار المثلث الأرضي، وأصبحت صفات الملوك على الألفية والمكسر، في حالة ذهنية يمزج فيها عالم السماء بعالم الأرض<sup>(١١٧)</sup>

٥ - واكتملت صورة الفرعون الشؤل عند نهاية الأسرة الخامسة، واخرت بطوطه الصلة بين السلالة الحاكمة وكهنة ادي في هليوبوليس وسادة الأساس الشورقراطي للحكم. وترك عصر الانهيار مثل نهاية الأسرة السادسة وحتى الماشرة (٢١٨١ - ٢٠٥٥ ق.م) بصماته على الوضع الديني وعسرة الفرعون، لمع توطد سلطة الحكام المحليين علا شأن أنفهم المحلية العائلة إلى عصر ما قبل الدولة الموحدة، واهلزت صورة الملك الإله وأحاط الشك بفقدائه، وأصبح معرّضاً للمسائلة في الحياة الأخرى وقابلًا لأن يوجه إليه النصح من البشر الفانين. وأصبح مصير هؤلاء البشر لا يعتمد على قرار الملك بمنحهم حق مجاورته في الألفية بما يمنحهم من مفاير وموارد لازمة لإقامة الطقوس الاجتماعية، بل على ما يسفر عنه حسابهم بعد الموت أمام محكمة أوزيريس الذي انشج - وهو إله أرضي مرتبط بالنصب - بمجمع الألفية الشمسية وتولي مملكة الموتى<sup>(١١٨)</sup>.

وشهدت عقيدة الملك الإله تطوراً آخر مع استوحيث الشامي مؤسس

(١١٦) مارسا إلهاد تاريخ المستعلمات والأفكار الدينية، مرجع سابق، ص ١١٤ وما بعدها

(١١٧) بيرسند، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٨

(١١٨) حرمالد، المرجع السابق، ص ١٠٩ - ١٩٢

الدولة الوسطى وخامس ملوك الأسرة الحادية عشرة، الذي عكست ألقابه توفيقاً بين آمون «إله طيبة المحمي» ورع «إله هليوبوليس» الشمسي وظهر - ضمن إعادة تنظيم الدولة - «إله آمون رع» وفي عصر الدولة الوسطى أصبحت المقبرة بدلاً من النشوة، هي معيار الصلاح، وظهرت فكرة أن الدنيا عرشي رافل وأن هناك أموراً تعمل على مبادئها هي المذمومة إلى الخلود، واكتسب الملوك سناً بشراً متزايداً، وأصبح من حق كل متوفي - لا الملك وحده - أن يتحول إلى أوزيريس إذا رجعت موازينه لدى محاسبه أمام مجمع الآلهة يوضع قلبه في كفة الميزان وريشة «ماحت» إلهة العدالة التي تلتفت عليها بقية الآلهة، في الكفة الأخرى<sup>(١٥)</sup>.

وانخرط ملوك الهكسوس الذين انهذت على أيديهم الدولة الوسطى في المقاتل السياسي الديني المصري، واضعين بذلك أسس النهج الذي اتبعه الفراعنة اللاحقون في حكم مصر حتى ظهور الأديان المونوتية، فاعتنقوا الخط الهرموني الذي في تلوين أسمائهم، واتخذوا ذات الألقاب الملكية القديمة، مع إقامة ديانتهم على إلهاء شأن استة في عاصمة حكمهم، التي كانت مقرراً لعبادته قبلهم، دون استبعاد الآلهة الأخرى<sup>(١٦)</sup>.

وارتبط الفوسح الإمبراطوري لمصر في عصر الدولة الحديثة، سيما مع تاحتمس خامس ملوك الأسرة الثامنة عشرة بالتجاء متصاعداً إلى إلهاء شأن «لديانة الشمسية القديمة لهليوبوليس على حساب عبادة آمون الطيبة، وأبني أمموتوب الثالث (١٣٩٠ - ١٣٥٢ ق م) - والد أمموتوب الرابع (أخاتون) - «عصماً متزايداً بتجديد معابد هليوبوليس، لقد كانت الإمبراطورية تستدعي إليها يشرق على كل العالم، ويسهل إدراكه، والتصد له مباشرة دون وساطة كهنة متخصصين في إقامة طقوس معقدة لإله شفي هو «أمون» إله طيبة. وفي هذا السياق ظهرت دعوة أخاتون إلى عبادة جديدة لأتون، واتخذ عاصمة جديدة هي «أنت» - أتون - قاطعاً الصلة مع آمون رع وكهنة طيبة وارتبطت عبادة أتون بظرة تجريدية إلى الإله أتون ذي الطيعة الكونية، ولكنها لم

(١٥) جيس برينيد فاجر الضمير، ترجمه سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، د ت،

ص ٢٦١ وما بعدها، وكذلك ما قبل الفسفة، مرجع سابق، ص ١٢٨ - ١٢٩

(١٦) جرمال، المرجع السابق، ص ٢٤١ - ٢٤٢

تستبعد الآلهة الأخرى، وأصبح الملك «فتى آتون الجميل» يمثلُ كثير - وإن كان مميزاً - في حصرة تلك الآلهة وبعد اختفاء أخسأتون، أنهى كهنة آمون رع، الدين كدوا على قدر كبير من التحكم في جهاز الدولة، كل أثر له وعيادته بسرعة ونُسِر وعهد ملوك الأسرة التاسعة عشرة، وأبروهم رمسيس الثاني، إلى الإفادة من الثورة الأخستونية بالإبقاء على كهنة طيبة بعيداً عن مجريات الحكم، إلا أن الأمور آلت إلى استيلاء هؤلاء الكهنة على الحكم بشكل مباشر عام ٩٥٩ ق م في عصر الأسرة الحادية والعشرين<sup>(١٧)</sup>.

لقد مكنت لعقيدة الدينية للدولة، وأثرت فيها كما تأثرت بها، فكان الأمر والسلطة للفرعون يتلقاها من أسلافه الآلهة، ويستجيبا لأبيه الذي يخلقه على العرش، ونجم عن ذلك ضرورة الحفاظ على نداء الدم الملكي لنشأت ظاهرة الزواج من الأخوات إذ كان العرش يؤول - غالباً - لابن الأكبر مع تفصيل من يجري في عروقه الدم الملكي من ناحية الأبوين<sup>(١٨)</sup>. وإن كان الاستيلاء على العرش وتأسيس سلالة جديدة لم يمدد الوسائل الأيديولوجية لتبريره، فكان الكهنة يتعرفون على الفرعون - الإله الجديد من علامات محبة يجهونها فيه، إضافة إلى القول بالاتصال الجسدي بين الإله الأكبر ووالده لفرعون.

كانت السلطة التي لا معقب عنها للفرعون إحدى نتائج تلك العقائد إذ انعمجت في سلطته كافة وظائف الدولة من تشريع وتنفيد وقضاء، فكان «الملك هو الدولة ولم يكن لأي من السلطات التابعة له أي مركز قانوني مستقل»<sup>(١٩)</sup>، ومع ذلك لم تكن سلطة الفرعون مطلقة من كل قيد، فقد كان الملك ملقياً بالقوانين التي يضعها بنفسه وتلك التي يرثها من أسلافه، إضافة إلى التزامه بتحقيق العدالة والخير، الأمر الذي كان يحاسب عليه أمام أسلافه الآلهة الذين يعدلون تقرير عدم قبوله معهم في صليحة السماء ما لم

(١٧) سرج سوبرون الكهان في مصر القديمة، ترجمه محسن طوس، الأمازي لمطبعة والنشر، دمشق، ١٩٩٤م، ص ٤٩ وما بعدها، وكذلك جرميل، المرجع السابق ص ٢٨٤ - ٢٨٦

(١٨) د محمد برو فرحات، المرجع السابق ص ٢٢. وكذلك د صوفي أبو طالب، المرجع السابق ص ١٨٥

(١٩) د علاء الدين سعد عطاب التطور التاريخي لبيئة الفصل بين السلطات، رسالة مقدمة لتيل درجة الدكتوراه في القانون إلى جامعة عين شمس، ص ٢١٣

بيت ودمه بذلك الالتزام<sup>(٢٠)</sup> ومن ثم يمكن القول بأن سلطة الفرعون كانت محدودة سلبياً داتياً<sup>(٢١)</sup>

وانعكست الطبيعة الدينية لسلطة الفرعون على تركيب الإدارة، فكانت هناك إدارة حكومية بمبدأ لتمتد حول حيانه ببردش<sup>١٥</sup> أي، البيت الأحمر، وأخرى لهذه العبادة بعد عماته ببردش<sup>١٦</sup> أي، بيت الخمدود، وأوصفت الإداوتان - غالباً منذ نهاية الأسرة الرابعة - في إدارة واحدة أطلق عليها ببردش<sup>١٧</sup> أي: بيت الصباح وأولفت عندها أملاك كثيرة، وسيطرت هذه الإدارة على أجهزة الدولة مع تزايد نفوذ الكهنة وتوليهم معظم وظائفها في نهايات الأسرة الرابعة، فاختفى الفصل بين الوظائف الدينية والوظائف المدنية وانتهى الأمر باستيلاء أو سركال<sup>١٨</sup>، أحد الكهنة، على الحكم وتأسيس الأسرة الخامسة<sup>(٢٢)</sup>.

لقد كان لصعود نجم الكهنة في نهاية عصر الانتفال الثالث - السابق على انهيار الحضارة المصرية القديمة - أساسه في توسع الإمبراطورية المصرية، إذ لا بد لكل إمبراطورية - مهما كان أساسها الاقتصادي أو السياسي - من تيرير ديني وروحي وفكري. وكان توسع الدولة يعني توسع الآلهة التي تُشَدُّ لها تلك الدولة. ولقد أسهمت الآلهة في الانتصارات بمنحها بركاتها المقدسة وضمانها الإلهي للإمبراطورية، وكان العائد الاقتصادي على كهنتها ومعابدها من ذلك هاملاً، فتضخم حجم المعابد وممتلكاتها، وعظم دور سديتها إلى أن ضمت العامل الطائفي في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مصر، ووصل الأمر بعد للامانة عدم من قيام الدولة الحديثة أن كان خمس هذه السكان وثلاث الأراضي المزروعة في مصر تابعين للمعابد<sup>(٢٣)</sup>. وآل الأمر في النهاية إلى سيطرة الكهنة على الفرعون، الشؤله نفسه، بعد أن سيطروا على مقدرات الشعب بأسره، وكان ذلك علامة مهمة على ضعف الدولة الفرعونية، ومعلنة مباشرة لانهيارها اللاحق.

(٢٠) د فتحي المرصاوي، المرجع السابق ص ٤٥ - ١٥٤. صوفي أبو طائب، المرجع السابق ص ١٨٥، د محمود الشفا، المرجع السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٦.  
(٢١) د محمد بور فرحات، المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٣. ود محمد عبد الهادي الشقيري، ملكرات في تاريخ القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٨٨.  
(٢٢) الشقيري، المرجع السابق، ص ٨٨، ٩٦.  
(٢٣) جريمال، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٤٩١، وكذلك سويرون، المرجع السابق، ص ٢٢٧.



## المبحث الثاني

### تطورات العلاقة بين الدين والدولة في الحضارة الإغريقية - الرومانية

٦ - الإغريق: كانت العشيرة القائمة على أساس الأسرة الأبوية هي الأصل في الحياة الاجتماعية عند قدماء الإغريق، وكان يدخل فيها كل من يجمعهم حقيقة أو إرادة أصل مشترك واحد يقومون بحياة عائلية واحدة، وقد ينضم إليهم بالزواج أو التبني عناصر أخرى يدخل بهم الأرقاء، وكان رئيسها سليل السلطة، وسمي في بعض الجماعات الكبيرة *basileus* (ملك)، وكان هو القاضي ورئيس العسكري والديني، ويبدو أنه كان أصلاً أكبر أفراد الأصل المشترك من حيث السن، وكان نظام تلك العشيرة يقوم على التضامن في الأموال والطبقات<sup>(١)</sup>.

وكانت لمشارير المشتركة هي قبيلة *phylae* أو في شكل دونها هو الفرائرة *phratras* مقدسات وأعياد مشتركة وزعيم، وكانت تعد جميعيات عامة، وتتخذ قرارات إلزامية وتحتل سلطات قضائية وإدارية. وأدب ذلك اتحاد بين عدة قبائل اتخذت لها مركزاً في مدينة - دولة محمية بالأسور<sup>(٢)</sup>.

ويحتل نموذج الدولة - المدينة *polis* التي ساد بلاد اليونان خلال العصر الكلاسيكي للحضارة اليونانية، الممتد من القرن الثامن وحتى القرن الرابع قبل الميلاد وتوسعت فيه البلاد تحت قيادة الإسكندر المقدوني وتحوّلت إلى إمبراطورية أهم ملامح الحياة السياسية اليونانية التي أثرت تأثيراً

---

(١) فردريك إنجر أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، متحبات في ثلاثة مجلدات، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٠م، المجلد ٣، جزء ٢، ص ١٠١ - ١٠٢، ود محمد باقر تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار وهذان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ١٣١

(٢) إنجر، المرجع السابق، ص ١٠٦

بالأدنى في الفكر لسياسي العالم، وفي تطور نظم الحكم على امتداد ما تلا ذلك من قرون وإلى ذلك الشعب وتلك الحقبة يرجع كثير من الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بالسياسة ونظم الحكم، ككلمة سياسة Policy المشتقة من اسم المدينة، وتعريفات نظم الحكم من الأوليغارشية والأرستقراطية والديمقراطية وغيرها، وبردت آثار أعمال الفلاسفة الإغريق بهذا من ذلك العصر، وتصورتهم من مشكلات الكون والطبيعة والمجتمع ونظم الحكم عبر التاريخ، في الغرب كما في الشرق الإسلامي. وإلى ذلك الشعب العظيم في تلك الحقبة المسيحية يرجع كذلك اكتشاف المساتير، باعتبار كل منها وثيقة تؤسس للمدينة التي وُجد فيها وتحدد نظام إدارة شئونها المشتركة، وراحت مهنة صناعة المساتير في اليونان القديمة وبرع فيها فنهاهم وفلاسفتهم

ولقد بلغ عدد المدن الإغريقية، والتي كان لكل منها دستورها الخاص، حثا جعل أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد يتمكن من حصر ١٥٨ (مائة) ومدينة وخمسين) دستورا، لم يبق منها سوى دستور الأثينيين<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فقد اتخذت أثينا كمنهج لدراسة أوضاع بلاد اليونان.

كانت المدينة هي نظر اليونانيين الوحيدة المثالية للحياة الاجتماعية والتجمع الأمثل لليونانيين الأحرار، كما كانت إطارا ذا طابع مقدس للحياة المشتركة الغنية بالمصداق، وهكذا سمجعا كاملا يغطي ذاته في جميع الميادين<sup>(٤)</sup>.

لقد كان الإطار الضيق لدولة - المدينة - يسهل لسكانها العيش المشترك، وانسجام الشايات كما كان يضمن لهم وحدة قانونيا شخصية متقفا بصورة مطلقة لوضع دوايا الإمبراطوريات الشرقية التي يستقيم فيها الأفراد سلطان سيد واحد يمسك بيته دولة مركزية قوية، كان مواطنو هذه

(٣) د. إمام عبد الفتاح إمام «سيرة الديمقراطية»، مقال في عالم الفكر، كتاب دوري من منشورات وزارة الإعلام، الكويت، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، ١٩٩٣م، ص ٥٤ - ٥٥.  
(٤) جان جاك شوفاليد، تاريخ الفكر السياسي من الميعنة القول إلى الدعوة القوية، ترجمة محمد حرب صامبلا، الطبعة الثالثة، المؤسسة الناجمة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م، ص ١٥.

المدينة يجدون مجالاً لتفتحهم الشخصي، وكانوا خاضعين للقانون الذي يعبر  
عن التعبير المدني المشترك<sup>(٥)</sup>.

وجرت أغلب المدن الإغريقية كل أشكال الحكم من الملكية إلى  
الإستقرراطية إلى الأوليغارشية والطغيان إلى الديمقراطية كما لو أن هناك  
منطقاً تطورياً يتوحد بهما في اتجاه مُشابه، وازدهر الجدال حول أفضل أشكال  
الحكم، وانقضاء كل من هذه الأشكال والدفاع عنه بين أنصاره وخصومه،  
وأفضى الجدال إلى البحث في أفضل أنواع الحكام، وتضمنت مؤلفات  
الفلاسفة والمشرعين بحثاً عن النموذج الأمثل<sup>(٦)</sup>، فقد كانت صناعة الحكام  
وتصميم حياة المدن صعبة راحة آنذاك، وكان ذلك كله يتم بفعل البشر  
ويعرض لقد البشر، فلم يكن ثمة نظام راسخ منذ القدم ومنسوب إلى الآلهة  
يُطلب من الرعية قبوله، ويحرم عليهم إعادة النظر فيه.

كان العقل والفلسفة - وليس الدين - نافذة إهولانيين في العصر  
الكلاسيكي؛ لفهم أنفسهم والعالم، ولذا كان مركزاً بالفلسفة اليونانية أن  
لؤي - على صعيد اجتماعي - الدور الذي أمّاه الذين في الشرق كوخو  
للإجتماع وفهم ذلك الاجتماع<sup>(٧)</sup>. ولم تعرف الدولة - المدينة - الحكم  
المؤنَّهين المعزولين عن الشعب، والمواطنين بطلقة مغلقة من رجال الدين،  
وأحرقت الطغالبية العظمى من سكانها في نفس المنافع والاهتمامات، كانوا  
يعاملون بعضهم كأفراد، ولم يكن يهـ وجرد لصرامة السلطة وانغلاقها<sup>(٨)</sup>.

على أن ذلك لم يكن أمرهم منذ بداية تاريخهم، فخلد كان للإغريق  
عقائدهم الدينية التي حكمت تطور بى السلطة والدولة. كان كثير من آلهة  
اليونانيين منقولاتاً عن شعوب أخرى، وتم تركيب جميع الآلهة مع تركيب  
تكوين هذا الشعب من مكوناته الأساسية. وأول من يُصنق عليه ذلك القول  
هو إزوس - كبير الآلهة، وهو إله هندو - أوري فرس سيادته على جميع

(٥) المرجع السابق

(٦) نقلاً عن المرجع السابق Brown Barker: Plato and his predecessors, Methuen, London

1900 p. 2.

ibid p. 1-2 (٧)

(٨) س م دور التجربة اليونانية، ترجمة د أحمد سلامة السيد الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، المرجع السابق، ص ٣٠ ٣١

الآلهة اليوناني عندما جاء الهيلينيون للمرة من الشمال في الألف الثانية قبل الميلاد، حيث التقى بلذات الأرض المثلثات لقوة المحصب في الطبيعة، (كانت الأشهر يهين في بلاد اليونان قبل مقدم زيوس، وشعب «هيرا» - أو السبله - في أرجوس، وديوني، - أي ' الأرض - في تلمي وديميتري، في الوميسر، و«أورثيا» في أسبرطة) واللاتي كن موجودات ضد جهود أقدم، وحقد معهن هنذ ريجات وأحقب معهن سلا من الآلهة. ومر «زيوس» نفسه بتحويلات مختلفة، كتبت له من خلالها السيادة على وظائف معظم الآلهة المخصصين لوظائف معينة بحسب المهام أناس ذلك العصر، وكان عهد زيوس في الأولمب يلغى هنذ بين اليونانيين المستعاريين. لقد عثرت عمدة جمع الآلهة هله عن سيطرة، لشفاء على اليونان، وتوحدتهم مع الحضارة السابقة عليهم، وتوحد المجتمع والسلطة<sup>(٩)</sup>.

أطلق اليونانيون على الكون اسم ملية زيوس، وكان تخيلهم لما في السماء تمكاشا لرحيم بما على الأرض، وكان مجمع الآلهة في الأولمب أشبه بالمجتمع البشري، لقد صاغ اليونانيون آلهتهم - على عكس الفراعنة - على شاكلتهم، سواء في هيئتهم أو تصرفاتهم<sup>(١٠)</sup>. فالبشر والأرباب معًا أطفال للأرض، جرى صبهم منذ البدء في قالب واحد، وإن كان بينهم فارق ضخم في القدرة؛ إذ يشرح الأرباب أحوالًا لا يفكر عليها البشر، ولا يسمهم النعب، ولا تشبههم الشيطوخة، ولا يلوهم الموت، كما لم تكن قدرتهم على تحقيق إرادتهم موضع شك. لقد صوّر اليونانيون آلهتهم في صورة شبيهة بالبشر إلا أنهم بشر في أبهى أحوالهم وأكثرها تأثيرًا وجمالًا. وأقاموا وعيهم بالآلهة على تجميل جسمي لجمال لا يضمحل وقوة مقدرة، وليس على جانب الشرير لهم. ورغم أن الآلهة تسكن جبل الأولمب، إلا أنهم يتحركون بين الناس ويشاوكون في شغوبهم (حرب طروادة على سبيل المثال)، ويتجسّدون أحيانًا لبشر، وتخذ في حضورهم - مجسدين بتماثيلهم - اللواتم واحتمالات الرقص والزواج ومراسم الجناز، وهم لا يشعلون بأمر الحير والشر في نفوسهم أو نفوس البشر، ومعاملتهم للبشر غير قائمة على

(٩) مارب إباد، المرجع السابق، ص ٣١٢ - ٣١٨

(١٠) المرجع السابق

أي مبدأ واضح المعالم<sup>(١١)</sup> ولقد أخذت هذه النظرة على الآلهة بعدًا واقعيًا معمولًا وخطب على البشر نوعًا من الخور بأبصارهم لشبهتهم للآلهة.

ولم يكن للدين اليوناني مبي يعسر طبيعة الآلهة، ولا كتب مقدسة ذات مهي معبد، ولا تنظيم كهنوتي متسلسل، ولا تمسك بتعاليم دينية مستقيمة، ولا امتداد متفق عليه يوم بحث وحساب، ولا نظام لنتوية والتكبير. واحتلوا على أشجار هوميروس وهيسيود بما حوته من قصص هي الآلهة في نشأتها وفكراتها، وما يصبونه من أدوار في حياة البشر في تكوين تصوراتهم عن الآلهة وعالمها وعلاقتها بعالم البشر<sup>(١٢)</sup>.

وانتقل الدين اليوناني، الذي بدأ مع الفرد والأسرة، في أسر إلى دولة المدينة. فكان لكل مدينة من تلك المدن إلهها الخاص - له معبد ومهرجانه - وهو من يتولى حمايتها لكن اليونانيين في اتحادهم أمام الخطر العام (الغرس تحميًا) كانوا يقاتلون، من ضمن ما يقاتلون عنه، دفاعًا عن آلهة مشتركة، كما كانت توجد بعض الأسرحة العظيمة - كأوليمبيا وثلبي - التي كانت هيئية عامة بحق، وكان السماح بزيارتها مكفولًا بموجب اتفاقات بين دول المدن<sup>(١٣)</sup>.

٧ - وقع الإسكندر المقدوني (٣٥٦ - ٣٢٣ ق م) لليونانيين، بفرواته التي اجتاحت لهم الصلح للقديم، أدفًا استلزمهم فيها الشرق إلى عالمه، على نحو رأيناه في التاريخ كثيرًا في جمل العلاقة بين الغالب والمغلوب. فاهتزت الآلهة اليونانية القديمة، وعظم الهناتيون أبطالهم، وظهر أمران جديمان: تأليه الملوك على غرار ما عرف في الشرق، وإدماج الآلهة الشرقية مع الآلهة اليونانية. وهذه الدمج يتماشى مع ظاهرة مزجت الحضارات الوثنية القديمة هي التولية الدينية ذات الأهداف السياسية. ظهرت معابد زارادشتية مجاورة لهياكل زيوس، ومعابد كلفانية لأوي عبادات أفريس. ورغم السمة انحصارية للديانة اليهودية، ارتفع متبع زيوس إلى جانب متبع يهوه، وظهر عدد من

(١١) المختلطات الدينية لدى الشعوب، جيري ياريدو (محرر) وأندرو. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٦١ - ٦٦

(١٢) م. يورا، المرجع السابق، ص ٨٠ - ٨١

(١٣) يور، المرجع السابق ص ٩٥ - ٩٦

أسماء الآلهة المركبة (يونانية - شرقية) بعد دمج الإغريق الآلهة الأحيية  
بألفتهم إدراك منهم لأهمية العامل الديني في شد أواصر العلاقة بين الشعوب  
التي تكوّنت منها الإمبراطورية<sup>(١٤)</sup>.

لقد كان تأليه الإمبراطور، الذي أريد به أن يكون عامل توحيد للشعوب  
المفصّلة له، مرتبطًا بحصانة الدولة العليا، ولم يتمد كونه مراسم رسمية  
تجدد صفاته لدى أفراد الجماعة المسيطرة دون أن يتجاوزها إلى الشعوب  
التي تسودها. ولم تحلق العبادة الإمبراطورية انصهارًا حقيقياً للسكان في  
البلاد المفتوحة (فارس ومصر) إلا على مستوى المراكز الحضرية الكبرى،  
وإذا كانت تلك المراكز هامشية بالنسبة للحيز الهائل - الاجتماعي والثقافي -  
للبلاد المفتوحة، فقد أضطفت في تحديق انصهار حقيقي لمجموعات القرية  
خارج المراكز الحضرية الكبرى، حيث كان يسود الطابع المختلط والشديد  
التنوع للأهالي، بتأثير كل من التوفيقية «المبنية السياسية» ونقل عمل الموروث  
الديني والفني للشعوب الخاضعة للإمبراطورية<sup>(١٥)</sup>.

٨ - الرومان: تحمل النشأة الأسطورية لمدينة روما غللاً من ظروف  
نشأتها الفعلية والدور الذي كان للمفاهيم الدينية في تلك النشأة. فإيرومولوس،  
مؤسس المدينة وتوأمه «روموس» هما ولدان لمارس، إله الحرب من  
سلفيا، الكاهنة في معبد الإلهة فيستالا، أنثى بهما على ضفاف النهر  
التي أنشأت على ضفافه المدينة لاحقاً، ليتخذها عمى لمن ذبّية إلى أن  
يلتقطهما أحد لرحاة. وبعد انصهارهما في معركة استعانة عرش جنسهما  
لأهمهما بقران إنشاء المدينة فيستيران الآلهة عن طريق زجر الطير لتحدد  
لهما موقعها، ومن ثم يرسم رومولوس حرم المدينة بالمحررات، فيرتفع مائج  
النهر، ليكون سوراً لها، بينما مثل مجرى المحررات شتلاً يحيط بها. وقتل  
رومولوس أخاه حين حاوله ولوج السور خنوا. وأوتت المدينة المعبد الأولين  
والمبنيين المعمرين وحصلت على مائتها بالاحتفال على المهرمان «السايبين»  
عما أدى لحرب انتهت باندماج الفريقين ووضع رومولوس و«فاتيوس» رعييم  
السايبين عقائد المدينة وأكثتها ونظامها السياسي بإنشاء السباتو «مجلس

(١٤) جورج فرم. نحدد لأبعاد وأنظمة الحكم، مرجع سابق ص ٨٦ - ٨٧.

(١٥) المرجع السابق ص ٨٦.

الشيوع» وجمعية الكوريات «Communis Coria». ومن ثمّ اختتم رومولوس في عاصمة هوجا فأعلن الشعب إلهاً<sup>(١٦٦)</sup>.

وبرى هنا واقعة تكوّن المدينة من المهاجرين الأثروست والثلاثين لاسدبيين، وإحضار الأثروست لبقية القبائل وتجميعهم بقري المرمعات السبع في ظل نظام سياسي مشتق من نظام النبوة = المدينة = ذي الأصل اليوناني وقد سميت في شكل أسطورة ذات بُعد ديني يبرر عملية التمجيد التي تم من خلال القوة كما يبرر وجود السلطة السياسية.

واستندت روما في ظل ملوك لأثروست من قرية ذات اقتصاد زراعي دھوي بدائي إلى بلد يعرف النفر والتبادل التجاري مع الأقاليح المجاورة والاستصلاح المنظم للأراضي وللمعدين والصدحات الجزئية المقطورة<sup>(١٦٧)</sup>. ويرجع إلى الملك «سرفيس تليرس» التنظيم السياسي للمدينة، السائر بالنموذج اليوناني من حيث الإدارة الديمقراطية لمجتمع من المحاربين، وإليه يرجع إهداء تقسيم روما على أساس السكن إلى أربعة أقسام لا تمت بصلة للتنظيم القرابي القديم.

وكما ارتبطت نشأة المدينة بالأساطير الدينية، ارتبط تطورها لاحقاً بتلك العقائد. فصاحبت الأندولوجيا الطليقية التي بُعث وجودها لدى شعوب هندو - أوروبية (أرية) أخرى روم عبر تاريخها، فعزلت روما منذ ابتدائها آلهة كبرى ثلاث «جوبيتر» إله السحرة والقانون و«مارس» إله القوة الحربية و«كويريوس» إله المنصب والوفرة الاقتصادية، وبكس هذا، ألقطت بتلك الوظائف النموذج المثالي للمجتمعات الهندو - أوروبية المقسمة إلى طبقات ثلاث: كهنة ومحاربين ومنتجين<sup>(١٦٨)</sup>.

وتوحد «كويريوس» فيما بعد مع رومولوس المؤسس الأسطوري للمدينة، وسيطر «جوبيتر» على مجمع الآلهة مع عصر الأثروستيين، وشُدّ مصدرًا للقداسة وراعيًا للعمالة وضامنًا للمحصب الشامل، وأصبحت «جوبو»

(١٦٦) د. فتحي العرمصاري، شجرة الرومان، البيت والمصدر والمآل، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٢. وكذلك مربي إلهاد، تاريخ الحضارات، مرجع سابق ص ١١٧ - ١١٨.

(١٦٧) العرمصاري، المرجع السابق، ص ٩٨ - ٩٨.

(١٦٨) مارسيا إلهاد، المرجع السابق، ص ١٢٢.

ألفه لأثونة التي عُدت في المنطقة قبل سيطرة روما عليها روجة له وإلى جانب هؤلاء «جُد «جانوس» إله الأبواب و«ستا» إلهة الوقت حامية المدينة، ثم ظهرت مجموعة جديدة من الآلهة الجديدة «Novae deities» المجتلفة من بلاد اليونان، أبررها «سيرفا» ربة الحكمة و«ميركوري» إله السجاح في العمل و«ميركوري» إله التجارة و«أبولو» إله الشعاع و«فروتينا» إلهة الخصوبة و«هرم»<sup>(١٩)</sup>.

٩ - تمثل الرومان، بدءاً من العصر الجمهوري، الآلهة الإغريقية في بنياهم الديني في عملية عرفت باسم «التأويل الروماني»، وانتفى الأمر بأن أصبح مجمع الآلهة الروماني «الزود» تأيماً من أنواع الزمن اليوناني عن حيث الجحور، واقتصرت الميثولوجيا والطقوس الرومانية على تقليد ما كان موجوداً لدى الإغريق<sup>(٢٠)</sup>. وكان ذلك جانباً من جوانب تأثير الحضارة اليونانية الأرض في الحضارة الرومانية الأقوى عسكرياً التي هزت إقليمها في سياق سيطرتها على العالم القديم. حيث لم يقتصر التأثير اليوناني في الحضارة الرومانية على الجوانب الدينية، وإنما شمل كذلك النظم السياسية والفلسفة.

ولم يقتصر التأويل الروماني على الآلهة اليونانية، وإنما تعداه إلى تبني كثير من آلهة الشعوب الأخرى التي خضعت لسيطرة روما. كانت روما، خصوصاً في أوقات الأزمات، تستدعي الآلهة التي كان موطنها. فعلى إثر هزيمتها أمام قرطاجنة هزت القصور الديني بنفسه، وأعلن المواطنون أن سبب الهزيمة يرجع إلى إهمال الطقوس والأضحية، فاتفق مجلس الشيوخ إجراءات لتقويم العقيدة وإحكام الالتزام الديني. واستدعت روما جمعاً من الآلهة المختلفة الأصول، فأقيم في عام ٢١٦ ق.م معبد للميوس الميثيقية الأصل، وفي ذات العام هاد وقد رفيع المستوى يحمل الحجر الأسود، رمز «سبيج» «Cybele» أم الآلهة من الأناسول، حيث أقيم لها معبد على تل «البالاتا»<sup>(٢١)</sup>. واستمرت هذه العملية مع توسع الإمبراطورية الرومانية

(١٩) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سايب، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢٠) موسوعة تاريخ الحضارات العالم، الجزء الثاني، روما وإمبراطوريتها، دار صومات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص ٢٠٠ - ٢١١.

(٢١) المرجع السابق، ص ٢١٢ - ٢١٣، وكذلك مرعب الباد، المرجع السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.



وسيطرتها على العالم في إطار استيعابها لميراث الحضارات التي استوت على أراضيها، في إطار من التوفيقية المؤتية المسيرة لمحضارات القديمة في مرحلة توسعها، كأحدى وسائل استيعاب الشعوب المتعبد لتلك الآلهة، طالما أن عبادة تلك الآلهة لا يكرود حي غيرها في الوجود وتصيبها من القداسة ومع المرحلة الإمبراطورية بدأت الدولة، بهدف سياسي وتأثير من الحضارات الشرقية القديمة، تدير على حرب اليونان في تأليه الأباطرة. وبدأ ذلك مع قيصر لم أغسطس، إذ جرى اعتبارهما - بقرار من مجلس الشيوخ - إلهين (وليس إلهين)، وتوالى إصدار القرارات بهذا الشأن، بناء على شهادة يأتي به أحد أعضاء المجلس مؤمداً أنه شاهد روح الإمبراطور - لدى حرق جثمانه - تظهر على جناح نسر<sup>(٢٢)</sup>. وكان يُقصد عبادة لكل إمبراطور تصبغ عليه الصفة الإلهية على النحو المذكور ويخصص كهنوت لتكريمه من أبناء أرقى الطبقات الاجتماعية. على أن ذلك النوع من التكريم لم يكن متاحاً لكل الأباطرة، وإنما لمن يأتون منهم بجلائل الأعمال. ولم يطلب سوى عدد محدود من الأباطرة المصائب بجنون العظمة (مثل كاليجولا ونيرون) أن تقام لهم طقوس العبادة خلال حياتهم<sup>(٢٣)</sup>. لقد حكمت طريقة الرومان في عبادة الأباطرة أو بعضهم بظرفتهم لجميع الآلهة في السماء باعتباره جنساً لمجلس الشيوخ الروماني يمكن أن يضاف إليه أعضاء جدد يختارون لعبادتهم. ولكن هذه العبادة غلت، على وجه الخصوص، مرتبطة بالدولة، بعيدة عن حرارة الإيمان الحقيقي، واستمر ذلك حتى القرن الثالث الميلادي حين أعلن الإمبراطور «أورليان» أن الحاكم الصالح هو «نعمه من الله» فقط، وكان ذلك في إطار صعود تأثير عبادة شرقية، جديدة على الإمبراطورية الرومانية، هي عبادة الشمس الغالية التي اعتنقها عدد من الأباطرة الرومان.

١٠ - لقد تشابه دور الدين في نشأة وتطور الدولة في كل من الحضارتين الفرعونية والإغريقية - الرومانية - في أوسعها، واختلفت في أخرى، ويرجع الاختلاف بين هذين السطرين من علاقة الدين بالدولة إلى تعاقبهما في

(٢٢) المعطيات الفنية مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١، تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق

٢٩٨ - ٢٠١

(٢٣) المعطيات الفنية، ص ١٠٣ - ١٠٤، تاريخ الحضارات، ص ٣٠٢ - ٣٠٦، وكذلك حرب

إبراهيم، المرجع السابق

سياق التطور التاريخي العام من جهة، وإلى اختلاف جميعه كل من الدولتين، المعصرية القائمة على جهاز دولة قروي مستند على لوطيفة الإروائية للدولة، يسره بتغله على التكوين الاجتماعي، واليوبانية - الرومانية - القائمة (قبل تحولها إلى إمبراطورية) - على نموذج الدولة - المدينة وآليات حكمه المستندة على واقع اجتماعي مختلف، من جهة أخرى. ومع توسع كل من الدولتين، اليوبانية والرومانية، واتخاذها الشكل الإمبراطوري، انتقلت إليهما سمات من نظام الحكم في الشرق القديم مترافقة مع ملامح من الصور الشرقي للعلاقة بين الدين والدولة. كانت روما تسير على درب شك الإسكندر المقدوني في الاتجاه شرقاً، توسعاً في الأراضي، واتساعاً للشكل المميز للعلاقة بين الدين والدولة، فظهرت ليهما عبادة الإمبراطور، مع تمايز في ذلك عن التمايز الشرقي الأصلية إذ كانت عبادة الإمبراطور في الشرق إيماناً حقيقياً راسخاً في وهي البشر، بينما كانت في اليونان وروما ديناً سياسياً تفرضه الدولة ويقتطع إلى حرادة الإيمان. وبما كان الملوك في مصر القديمة ملالة إلهية نازلة من عالم الآلهة، كان الملوك في روما القديمة بشر ترتفع بهم أيمانهم إلى مصاف الآلهة. ومع هذه التباينات كان هذان النمطان من تصور العلاقة بين الدين والدولة يتفقان في الرصد بين الألوهية والسلطة الملكية أو سلطة الدولة، ويحبران - على ما بينهما من تباين - عن الشكل المساعد لهما هذه العلاقة في عالم ما قبل الأفيان التوحيدية.

## **الفصل الثاني**

### **العلاقة بين الأديان التوحيدية والدولة في العصر الوسيط**

## العلاقة بين الأديان التوحيدية والدولة في العصر الوسيط

في مقابل حضارات العالم القديم التي أفلحت حولها في توحيد الجماعات البشرية المتفرقة حول مركز مقدس ومقر لدروع لجمعية مجسد في المملوك المؤله أو شبه المؤلهين، شكّلت الأديان التوحيدية ثروة كبرى في علاقة الدين بالدولة. وتمثلت تلك الثروة في نزوع صفة الألوهية عن الملوك وإعادتهم إلى حجمهم البشري كشر لا يتمحور الكون حولهم، ولا يتحكمون في نظامه العام، ورفعت الألوهية إلى مرتبتها الحقة التي تعلم فيها كلاً من الحكام والمحكومين وتسر الكون والطبيعة والبشر. وتسيرت الأديان التوحيدية كذلك برؤية أعطت للزمان في عالم له بدء وانتهاء، في مقابل الرؤية الدائرية للزمان في عالم الأساطير القديمة، كما تميزت بالنبوة المبلغة عن الإله الحي المتعال، وبروز الإنسان ككائن حي وذات فردية حافلة مسئولة تصطبغ فيها النش والقيم والفردانية<sup>(١)</sup>. وإذا استقينا اليهودية من مجال البحث نظرًا لطبيعتها الحصري ومخصوصية مسيرتها التاريخية، نجد أن كلاً من المسيحية والإسلام قد أعاد صياغة الدولة والنظم القانونية في المجتمعات التي كتبت له السيادة فيها، مع اختلاف المسارات التاريخية بينهما باختلاف النواحي الاجتماعية وفردية التطور. وتتناول المصاحح للرؤية في علاقة الدين بالدولة في كل من المسيحية والإسلام في بحث مستقل

(١) برهان خليل - الدولة والدين مرجع سابق، ص ٢٦ - ٣٠

## المبحث الأول

### المسيحية من اجتذاب الدولة إلى السيطرة عليها

١١ - وُلد السيد المسيح - ﷺ - في زمن «أغسطس» أول الأباطرة الرومان، صمد كانت روما سيدة العالم المطلقة تبدأ زمنًا من الركود الداخلي الطويل وفقدان الضيق الذي مير نظمها في فترة التوسع والازدهار. وكان مولده في إحدى مقاطعاتها لشرقية التي كانت تمثل مركز لنقل في الحياة الروحية للإمبراطورية؛ إذ كانت تلك لمقاطعات تموج بهارات من العقائد والعبادات التي أخذت بالباب الرومان بقربها من النفوس في مواجهة الألهة الرسمية وعبادة الإمبراطور التي كان يلزم على شترنها الموظفون الرسميون، فازدهرت عبادة «ديونيزيوس» الإغريقي و«سبيل» الأناضولية و«إيزيس» المصرية و«ميترا» الفارسي التي كانت بلاءه إحدى أعمدة الإمبراطورية طيلة القرون التي سبقت مولد السيد المسيح.

واستلزم الأمر ما يزيد على ثلاثة قرون من مقاومة المسيحية واضطهاد معتنقيها قبل أن تصبح المسيحية دينًا للإمبراطورية الرومانية، كانت أبرز معالم تطور العقائد الدينية للإمبراطورية خلالها - هذا اضطهاد المسيحية - إعلان الإمبراطور «أورليان» - عام ٢٧٤م - الشمس القاهرة «*Deus Solvictus*» إلهًا أعظم للإمبراطورية الرومانية، يحتفل بعبده في ٢٥ ديسمبر من كل عام<sup>(١)</sup>. وكان قسطنطين، أول الأباطرة المسيحيين، من ممنعتي تلك العبادة قبل اعتناقه المسيحية عام ٣١٢ - ٣١٣م<sup>(٢)</sup> هي دلالة واضحة على ارتباط

(١) تاريخ الحضارات العام الجزء الثاني، روما وإمبراطوريتها، الطبعة الثالثة، مشورم هوناب، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٨ - ٤١٦، عريب إبيد، تاريخ المعتقدات، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٣٢٢، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص ١١٢ وما بعدها  
(٢) شرقايل، تاريخ الفكر البشري، مرجع سابق، ص ١٤٧، علا هـ أ، باركر من الإسكندر إلى قسطنطين، أكسورد، ١٩٥٦م.

## تطور الليبي الحاصل في الإمبراطورية بسنطق توسعها العالمي

مرض واقع نشأة المسيحية في ظل سلطة دولة إمبراطورية رومانية على موقف المسيحية من قضية الدولة والحكم، فاقترنت رسالة السيد المسيح على الهداية الروحية وبشر المبادئ الأخلاقية السماوية. وأبى المسيح أن يتصلب للسلطان السياسي أو القانوني القائم فعلياً فمطالبتى ليست من هذا العالم، (يوحنا ١٨ - ٣٦)، وأجاب من طلب منه أن يقسم صبراً لله بين أخيه إما إنسان من أقاليمي عليك كاهناً أو مستقداً (لوقا ١٢، ١٣)، وحين حاول القريسيون إخراجهم بسؤاله عما إذا كان جازماً دافع الجزية لقصر من عدمه بقوله: «أيتها المراءون إني تجربوني؟... ردوا ما لقصر لقصر وما لله لله (متى: ٢٢)». ولم يثن ذلك دون اتخاذ الدولة الرومانية موقفاً منه ومن دعوته، باعتبارها إحدى هيئات الأسرار، تلك التي كانت الدولة تعتبرها خطراً يهدد النظام السياسي والاجتماعي، وتدابير على قمعها بوحشية، استثناء من مبدأ التسوية الدينية الوثنية التي لم تكن تمنع في الاعتراف بأية عبادات أو آلهة طالما أن أتباعها يقبلون بحق العبادات الأخرى في الوجود ضمن إطار السلطة والنظام.

ويرجع إلى القليس بولس تحقيق التمايز بين المسيحية واليهودية، ووضع أطر الجماعة الجديدة، بعد انقضاها يهود فلسطين ضد الإمبراطورية بين عامي ٦٦ - ٧٠م، التي انتهت بخراب أورشليم، والدمار الثاني لليكن، وتميز سيطرتها ثمار «القريسين» المتشدد داخل الحركة اليهودية. وكان من نتائج انقضا رؤية ذلك التيار في أن استمرار اليهودية رُوي بتخليصها من الأوهام المسيحية (كان اليهود قبل بعثة المسيح يحفظون في انتظار المسيح المُخلص، فلما بُعث أنكره) ولدهيم الشريعة الموسوية وتعظيم الميثاق والتلمود والانكفاء على الذات، احتار الديانة اليهودية وفقاً على شجب بعينه والحد من إمكانيات تطورها إلى دين عالمي

والراجع أن يورن هو من أدخل طقس التعميد بالماء الذي يرمز إلى دخول الديانة الجديدة، وتناول القريان المقدس الذي يحي تحول المؤمن إلى عضو في جسد رمزي للمسيح هو الكنيسة، وبهذه الأمور يبال المؤمن

خلاص روحه جية من الله<sup>(٣)</sup> ويمرور الوقت أحد تسلسل المراتب في الكنيسة يتطور، هذا متأخر بمعيد المستجيبين للدعوة لستين أو ثلاث، ومروراً بشعائر جماعة الأكليروس من شعب الكنيسة وانتهاء بتشكيل هذه الجماعة في عدة مراتب. وكذا لكل كنيسة مجادها المحدد بمدينة معينة وتواجها، وفراش كل منها أسس. وكان الأساقفة يتبادلون الرأي عبر المراسلات والمبعوثين، ثم أحلوا بعد ذلك يعمدون مجامع «مسنودسات» خلقت الولاية الرومانية الإطار المكاني لكل منها<sup>(٤)</sup>.

١٢ - أدى تأسيس الكنيسة واتساع الدعوة وتماظم عدد تابعيها - في ظل الإمبراطورية - إلى حلول نوع من الثنائية في السيادة على المسيحيين محل الأحادية الوثنية التي كانت أجهزة السلطة فيها واحدة على الصعيدين المدني والسياسي، وكان الكهنة فيها موظفين مؤهلين لشغل الوظائف على الصعيدين في ظل الملك الذي كان في نفس الوقت إلهاً وحريراً أعظم<sup>(٥)</sup>. وعليه، كان على المسيحي في الفترة الأولى أن يتطلع بسلسلة من التواجبات تجاه مؤسستين مستقلتين تختص إحدهما بجانبه الروحي والأخرى بالجانب المدني، وكان واجب تجاه المؤسسة المدنية هو الطاعة التي فاق أباء الكنيسة الأولى على الفوسية بها، لا خوفاً من أفعالها وحسب، بل لأن السلطان مستمد من الله، كما يقول بولس: «ليخضع كل واحد للسلطات المُنسبة، فإنه لا سلطان إلا من الله... فمن يقاوم السلطان إنما يقاوم ترتيب الله»، والحكام هم خدام الله الذين همهم المواظبة على الخدمة... فأموأ إذاً للجميع حقوقهم؛ الجزية لمن له الجزية، والجبابة لمن له الجبابة، والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة» (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية)<sup>(٦)</sup>.

ومع تطور وضع المسيحية داخل الإمبراطورية، ثم تكريسها كدين للدولة، كان محتشاً أن تتطور هذه الصورة فيد فترة الاسطهاد الأولى على

(٣) مرقس ١٦: ٧، المرجع السابق، ص ٢٧٦ - ٢٩.

(٤) تاريخ الحضارات العالم، مرجع سابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٥) جورج فوم، تعدد الأيمان وأنظمة الحكم، مرجع سابق، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٦) سرفاليه، المرجع السابق، ص ١٢٤.

يد كلوديوس ويرون، شهدت فترة الأباطرة الأنطونيين الطيبين الخمسة (٦٩ - ١٨٠م) تسانمًا تجاه المسيحيين في إطار الاستقرار الذي تحقق للإمبراطورية على أيديهم وعدد الاضطهاد خلال فترات الاضطراب التي تلت ذلك ليسبح مله على يد تيوكليتس «دقلديوس» الذي تولى عام ٢٨٤م لمدخل جملة من الإصلاحات على نظام الإمبراطورية، وبدأ معه عصر الإمبراطورية الصغرى<sup>(٧)</sup>. وكان تصاعد الاضطهاد لهذا بقرب انتهائه، ففي عام ٣١٢م أصدر قسطنطين مرسوم ميلان الذي أسبع على المذاهب المسيحية اعتناقًا قانونيًا، وجعل للاساقفة المسيحيين ولاية القضاء على تابعيهم، وحرم بعض المذابح، وجعل يوم الأحد عطلة رسمية. وفي عام ٣٣٠م افتتح قسطنطين العاصمة الجديدة للإمبراطورية «روما الجديدة» التي هي القسطنطينية كما أسماها وراعى فيها أن تكون مساوية لروما في كل شيء، عدا القيمة. فوسيلة لها لتكون مدينة مسيحية منذ البدء، لم تسم إلى ملبح، لتعرف بحوزة أمام الألبان الوثنية، ولم تقدم لهم قربانًا<sup>(٨)</sup>. وشهد حكم ابنه قسطنطينوس تعزيزًا لوضع المسيحية في الدولة؛ إذ رُفِعَ ملبح إله النصر من مجلس الشيوخ، وصودرت ممتلكات المعابد الوثنية، وحُزِمَت زيارتها، واستندرة كهنتها، وصدرت في عام ٣٥٦م تشريعات تعاقب بلوسة على إتيان أي من تلك الأمور، وشهدت الوثنية صحو الموت في عهد خلفه «جوليان المرتد». وفي عام ٣٩١م أصدر «ثيودوسيوس» مرسومًا قرر فيه حظر الشعائر الوثنية، تمامًا، وحُلِمت آخر المعابد الوثنية، وحظمت أصنامها بين عامي ٤١٨ - ٤٢١م، وأصبحت المسيحية الأرثوذكسية هي الإمبراطورية الرومانية<sup>(٩)</sup>.

(٧) تاريخ الحضارات العام، مرجع سابق، ص ٤٢١، ٤٢٢، ٤٦١، ٥٦٢. وكذلك عبد الكافي ساويرس تاريخ القانون العام، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٢٧٥ وما بعدها. وكذلك ستيف ريمان الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد العزيز جابود، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٦- ١٩ وانظر كذلك إدوارد جيرون «جستعلان الإمبراطورية لرومانيه وسقوطها» ترجمة محمد علي أبو فردا، للطبعة المختصرة التي أعدها د م لو الطيمه الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الأول، ص ٦٠٩- ٦١٦، ٦٢٢، ٦٢٣- ٦٢٤، ٦٢٥- ٦٢٦.

(٨) جيرون، المرجع السابق، ص ٣٩٩- ٤١٨. تاريخ الحضارات، مرجع سابق، ص ٥٦٢.

(٩) وكذلك ريمان، المرجع السابق، ص ١٨- ١٩.

(٩) جيرون، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٧٠- ١٠٧. تاريخ الحضارات، ص ٥٦٥.



كانت الأرثوذكسية تيارًا يتشكل منذ الفرون الأول الميلادي، عبر صراعات حادة حول لاهوت التثليث المسيحي الذي لم يقطع عن إثارة الجدل طوال تاريخ المسيحية، وحصد يارات صاوة كانت مراكزها في مواسم إقليمية مسيحية أخرى - أبرزها الإسكندرية - وُجست بالهرطقة، فيما هُلب الأرثوذكسية - التي تبلورت كنظام فكري متاسي مرتبط بمؤسسة قانونية لمجتمع راسخ ذي تاريخ عريض - هي التيار القويم للمعقبة<sup>(١٠٠)</sup>. وتم ذلك عبر تدخل مستمر للدولة بدأ مع فلسطين، الذي دعا كافة أساقفة الكنيسة إلى الاجتماع في مجتمع نهلية عام ٣٢٥م (والذي عُرف بعد ذلك بالمجمع المسكوني الأول) والذي انتهى إلى إدانة الأريوسية (شبهة تزعمها أسقف الإسكندرية) وتقرر أن الابن مولود غير مخلوق مساوي للأب في الجوهر<sup>(١٠١)</sup>. وفوج غلفاء فلسطين من بعده على عقد المجمع الكنيسة التي دعي كل منها لثبت في نقطة معينة من نقاط اللاهوت، وإصدار حكم على هرطقة معينة، حتى بلغ عددها ستة، عُدت قراراتها، إلى جانب الإجماع بمعيته، أساسًا للعقيدة الأرثوذكسية.

١٣ - دشن قسطنطين الارتباط العميق بين الكنيسة والدولة، وحقن الأباطرة بعده هذه الصلة حتى أصبحت من أهم سمات الحكم في الإمبراطورية. فهدت الدولة إلى المجمع - وإن لم يترأسها ممثلوها - وأصدرت المراسم لإتخاذ قراراتها، وباجرت سلطتها على انتقابات المنسولين إليها، ومنحت الأساقفة اختصاصات مدنية<sup>(١٠٢)</sup>. ولقد ساعدت مساندة الدولة انتشار المسيحية دون شك، لكن ذلك أدى إلى فقدان الكنيسة بعض استقلالها إذ أصبحت مرتبطة بالدولة إلى حد بعيد، وكانت اليد العليا في تلك الارتباط للدولة. واعتُبر الإمبراطور البيزنطي بمثابة وزير للشؤون الدينية، في حين ظل يُنظر للإمبراطور، الذي سيطرت عنه صفات الخالصة

(١٠٠) حربا ولياد، المرجع السابق، ص ٤٣٣ - ٤٣٥

(١٠١) إلهان هويرا تشينكي، أسماء الزعم (الكتب ونقدها من أجل الوجود)، ترجمة د كير

لستو، دار المصداق، دمشق، ١٩٩٥م، ص ٦٧ - ٦٨

(١٠٢) مقدمة ر ألفت عبد الحميد ل ترجمته كتاب م هيبي العالم البيزنطي، دار هيبي، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢١، وسيمان، المرجع السابق، ص ١٣٩ وكذلك - سانت موسى ميلاد المصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز جابود، للهيئة المصرية للقاهرة، ١٩٩٨م، ص ٦٨ - ٧٠ ص ٨٠

القديمة، كإنسان مقدس اختارته العساية الإلهية؛ ليكون مُعْتَلًا على الأرض، وأصبح يلقب به حارس مفاتيح السموات وراعي القطيع، خليفة قسطنطين، الحواري الثالث عشر. وكما أن الإله واحد، فلا بد أن يكون هناك إمبراطور واحد مستبصر له بمرور الوقت ويتصار المسيحية، السيطرة على العالم كله<sup>(١٢)</sup>.

وبنما يطلق البعض على هذه العلاقة اسم القيصرية - البابوية - *Caesaro-papal* ينتهيا آغرون بالثيوقراطية، والمراجع أن كلاً من الوصفين لا يطابق واقع الحال، بما أن القيصرية البابوية تعني: أن يتولى الإمبراطور قيادة الكنيسة، وتعني الثيوقراطية العكس؛ أي: حاكمٌ يتصل مباشرة بالسماوات تتخلى فيه السلطة المدنية عن موقع السيادة للسلطة الدينية. والواقع أن الإمبراطور ظل - رغم ما ينفى عليه من طابع القناسة - حاكمًا فنيوياً، ولم يخل عن سلطته للأجبار. والأصح أن توصف العلاقة بأنها تعاون أو ارتباط يحكم المصلحة المشتركة للجهازين. ولقد سار هذا الارتباط والتعاون في قدر كبير من السلاسة، إذ رأى رجال الكنيسة أن الإمبراطور ضمن الكنيسة ونسب لولها، بينما رأى رجال الدولة في الكنيسة مؤسسة تساعد على إحلال السلام في المملكة. ومن ثمَّ تُوَسَّع المجال الذي تخالقه القوانين والشرائع الكنسية في الحياة الإنسانية، وأدرجت الأجهزة القائمة على تطبيق تلك القوانين<sup>(١٣)</sup>.

١٤ - باتحاد الكنيسة والدولة في إطار اجتماعي وقانوني واحد في ظل الإمبراطورية الرومانية، أصبحت المسيحية جزءاً لا يتجزأ من النظام العام للإمبراطورية، وأصبح كل الحراف عنها مساً بهذا النظام العام، كما أصبح الدفاع عن العقيدة وظيفة أساسية للدولة، وكفالة احتوائها واجباً على الإمبراطور، وأصبح المجتمع لا يتكوّن من مجرد رعايا، بل لمسي أن يكون هؤلاء الرعايا من المؤمنين وحفزت الكنيسة الدولة على ألا تعدّ مواطنًا كاملاً سوى المسيحي، ففضى القديسون على غير المسيحيين بحالات من

(١٢) ريمبان المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٩، هيس، المرجع السابق، ص ١٩٨ - ٢٠٥.

(١٣) برونو بادوي الغولفان، السلطة والمجتمع في العرب وفي بلاد الإسلام، ترجمه لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٥٩ - ٦١.

انعدام الأهلية، فأصبحت العقيدة شرط الحق وحسبته<sup>(١٥)</sup> وأصبح على الإمبراطورية أن تمتد أولئك الذين لا يشاركونها معتقداتها غرباء. مجرمين من الفترة على العيش وفقًا للقانون الروماني، معزوب غير المؤس بزع الأهلية عنه، بشكل خاص في مجال الإرث. كما حظر عليه تولي الوظائف العامة، وهذا مواطنًا من الدرجة الثانية، وفي بعض الأحيان حرميًا عن الإمبراطورية<sup>(١٦)</sup> وتم تضمين المسائل العقائدية في الدون إلى جانب عقيد من الأحكام المتعلقة بالكنيسة والأخيرة ونظم أملاكها، وسلطة الأساقفة الذين انخرطوا بشكل متزايد في إدارة شؤون الدولة. وأصبحت المجامع الكنسية، من خلال قراراتها، مصدرًا للقانون لا يقل أهمية عن التشريع الصادر من الإمبراطور. وعهد الأباطرة إلى لجان خاصة بمهمة التحقق من عدم احترام مجموعات القوانين على ما يتعارض مع العقيدة.

إلى جانب ذلك، كان التشريع الإمبراطوري أبرز الوسائل التي تفلتت بها المسيحية إلى القانون الروماني، وفي هذا المجال يبرز مرسوم تسالونيك الثاني فرض به تيودوسيوس الأول على كل شعوب الإمبراطورية الالتزام بصيغة إيمان بطرس الرسول، والتفريعات المعقولة الصادرة ضد الهرطقة والمعتدين والثوئين واليهود. وتضمنت مجموعة جستنيان في مواضع عدة استشهادات من قرارات المجامع الكنسية العالمية الأربعة الأولى، قبل أن تُعد قرارات المجامع إجمالًا مصدرًا للقانون بموجب قانون صدر عام ٥٢٩م. وبلغت التفريعات الإمبراطورية المتعلقة بموهرجات هينة - خلال الفترة حتى نهاية القرن الخامس - مئة وخمسين تشريعًا نصبت على ملاحقة الهرطقة وجمع الرمة وانضمام أهلية الوثنيين واليهود وفرض احترام العقيدة المسيحية إلى جانب النظام القانوني لرجال الدين الذي كان موضع تشريعات عديدة، ففقرت - بموجب قوانين - أولوية الكرسي الرسولي في روما وإجراءات انتخاب البابا، ونظمت شروط وإجراءات الدخول في الدرجات الكهنوتية ونظام الأساقفة والرهبان. واعتبارات مجال الذهب وما يحظر عليهم،

(١٥) جورج لرم تعتمد لأديان وأنظمة الحكم، مرجع سابق، ص ١٢٨، نقلًا عن

(١) (1) 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

(١٦) المرجع السابق - ص ١٤، نقلًا عن

Grandmaet, Jean: L'Église dans L'Empire Romain IVe et Ve siècles, Paris 1958.

كالاشتغال بالتجارة، وإعمالهم من الضرائب، وقواعد الميراث والوصية،  
ونظام مفروات الكتائس وضمتها المالية إلى غير ذلك من مواضيع متعلقة مباشرة  
بالعقيدة ومسلك الكهنة<sup>(١٧)</sup>.

١٥ - لقد وجدت الفلسفة القانونية المسيحية نفسها مطالبة بالتصدي  
لإشكاليه العلاقة بين الدين والدولة، وسند أن تطورت ملامح القانون الكنسي  
في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، حملت عقول فئة على معالجة تلك  
المسألة، ويمكن تلخيص تطور الفلسفة القانونية لرجال الكنيسة في هذه  
المسألة إلى مرحلتين<sup>(١٨)</sup>.

تحدد المرحلة الأولى من بدايات المسيحية إلى عهد شارلمان (حوالي  
٨٠٠م) والتي كان إعلانه إمبراطورًا بمثابة نقطة النهاية في العلاقة بين كنيسة  
روما (الكاثوليكية) والإمبراطورية البيزنطية. وظهرت في هذه المرحلة فلسفة  
آباء الكنيسة الأول *patristique* هي الذين شكّلوا - فيما يتعلق بالعلاقة بين  
السلطين - الفكرة الروائية في مقابلة المدينة العالمية بالمدينة الخاصة أو  
المدينة، والذين الأولى إلى الألف فوق الطبيعي، انطلاقًا من قول السيد  
المسيح: *امطكني ليست من هذا العالم*، وخلص الآباء من ذلك إلى أن  
الموطن الحقيقي للمسيحي هو مدينة الله، إلا أن المسيحيين يعيشون في مدن  
أرضية يتعين عليهم أن يطبقوا قوانينها وحكوماتها - ضمن أطر معينة - في  
ذات الوقت الذي يعيشون فيها كإنهم أجانب أو مسافرين، حسب تعبير  
القديس بطرس، مؤسس كنيسة روما، في رسالته الأولى، أو كما قال  
المؤلف المجهول لرسالة إلى هيبونيت (حوالي عام ٣٠٠م): *إنهم يسكنون  
أوطانهم الخاصة لكن كما أنهم فيها الأجانب... إن كل وطن أجنبي هو  
وطن لهم وكل وطن هو أجنبي بالنسبة لهم... المسيحيون يسكنون في  
العالم ومع ذلك فإنهم ليسوا من العالم*<sup>(١٩)</sup>.

واستناد القديس أريستين، الذي يرتبط اسمه علميًا على فلسفة تلك

Gauthier, Jean: *La Formation du Droit ecclésiastique et du Droit d'Église au IV et V siècles*, (١٧)  
Paris pp 187-194.

(١٨) د. سيميان مرقس، *فلسفة القانون (دراسة مقارنة)*، مكتبة صابر، بيروت، ١٩٩٩م.

ص ١٠١

(١٩) شرفا، المرجع السابق، ص ١٤١

المرحلة، ذات المعنى عام ٤١٣م في كتابه «مدينة الله» *De Civitate Dei*، الذي عكس العار في النظر إلى الدولة بين فلسفة العصر الوسيط المسيحية وبين الفلسفة اليونانية. ولدى أوجستين لم تعد المدينة (الدولة) هي الغاية القصوى للإنسان كما كانت لدى أفلاطون وأرسطو، ولم يعد الفرد هو الغاية من وجود القانون والدولة كما في نظريات الرواقين والأبيقوريين، وإنما أصبحت الغاية القصوى هي اتحاد المؤمنين في الرب، أي الكنيسة، المدينة السماوية التي تضم من تطهرت نفوسهم فوصلت إلى الحياة والمصافة الأبديتين. وتتموضع هذه المدينة السماوية في مقابل المدينة الأرضية المحكوم عليها بالزوال والتي لا يقصد بها مدينة معينة، بل كل مدينة أرضية طالما أن الناس فيها يعيشون في حال الخطيئة الملازمة للإنسان منذ خلقه آدم الأولى، والتي تجعل الإنسان - ومنذ ذلك الحين - مطبوس العقل مثلاً للشر والآثام، الأمر الذي لزم معه وضع القوانين والقواعد لصدد عن الشر، وحمله على العيش بسلام مع الآخرين، ومراعاة العدل في علاقته بهم. وهذه المدينة - التي تستمد وجودها من الله كذلك - تبقى دائماً خاضعة لمدينة السماوية؛ إذ أن وجودها لا يبرره إلا أن تكون وسيلة لتحقيق غاية الكنيسة في خلاص النفوس والوصول إلى المدينة السماوية<sup>(٢٠)</sup>.

لقد كانت مواقف أوجستين يصدد العلاقة بين الكنيسة والدولة اعتقاداً لمواقف بعض الآباء السابقين؛ كالقديس أمبرواز والقديس يوحنا فم الشعب، التي نادت بالتصير بين سلطة كل منهما واستقلالها عن الأخرى مع تعاونهما الوثيق الذي تنفرد فيه السلطة الروحية<sup>(٢١)</sup>. وتكفل خلفاء أوجستين بتطوير النظرة إلى العلاقة بين الكنيسة والدولة فيما عُرف باسم الأوجستينية السياسية، التي تبلورت صلاحياتها في ظل انهيار الشطر الغربي من الإمبراطورية أمام هجمات القبائل الجرمانية التي أقامت على أشلاء ذلك الشطر حدة مماثلت لم تطلع أي منها في السلوك محل الإمبراطورية، هي الوقت الذي ظل يطرأ على القرنين السادس حتى ١٤٥٣م.

في نهاية القرن الخامس ذكر البابا جيلاس الأول بأن المسيح منع النجس

(٢٠) د سيجان مرقس، المرجع السابق، ص ١٠٢ - ١٠٥.

(٢١) شولانيه، المرجع السابق، ص ١٥٧.

بين قنسوة رؤساء الكهان وتاج الأباطرة والقيصرية الوثنيين، ومير بالتالي بين وظائف وواجبات كل من السلطتين، مع مراعاة أن الأباطرة يتعين عليهم التوجه إلى الديوت فيما يتعلق بالحياة الأبدية، وأن على البابوات أن يستمعوا حمدة الأباطرة فيما يتعلق بالحياة الزمنية، ولكل من السلطتين شئونها في مجالها ومع أن كلًا من السلطتين ضرورية للنظام الإلهي إلا أنهما متماورتان من حيث المنزلة؛ إذ يتوجب على الأمراء - بما فيهم الإمبراطور - أن يلتصقوا سبل الخلاص من البابوات<sup>(٢٢)</sup>

بعد جيلاس بفرن، طُور القنيس جيوجوار الكبير (بابا الفترة ٤٩٠ - ٤٩٤م) مرحلة جديدة في الأوجستينية السياسية، جعلًا للإمبراطور القسم الشرقي موريس أنه إذا كانت السلطة قد أسندت إليه من الرب فلذلك لكي يساعد الذين يريدون فعل الخير ويفتح الطريق إلى السماء، ولكي تكون المملكة الأرضية في خدمة مملكة السماوات<sup>١</sup>. ومخاطبًا الأمراء المبررة في الغرب: 'ليس هناك شيء رافع في أن يكون المرء ملكًا، وإنما المهم أن يكون ملكًا كاثوليكيًا' في نفس الوقت الذي توجه فيه إلى الرعايا بطلب الطاعة المطلقة للأمراء الذين منحهم الله للرعايا، حتى ولو كانوا مستحقين اللوم، فليد أن هؤلاء الحكام لا يهترون أعمالهم إلا أمام الله، وبين صبرهم وبينه يجري النقاش الذي ليس للرعايا نصيب فيه<sup>(٢٣)</sup>.

مع تلقي شارلمان (ملك الفرنجة) التاج الإمبراطوري من يد البابا ليون الثالث في كنيسة القديس بطرس في روما، في قداس ليلة عيد الميلاد عام ٨٠٠م، دخلت العلاقة بين السلطتين في طور جديد، فقد عدت الكنيسة أن الجماعة المسيحية قد قامت في الغرب في ظل شارلمان، مكرمة على هذا النحو القطيعة مع الإمبراطورية الشرقية في خدمة خلاص عقائدي طويل. واحترم شارلمان أنه بمعكم كنيسة الرب وينافع عنها ضد الأشرار، في مرعة قهسرية - بابوية - حقة مترادفة مع ظهور بيهار دولة قوي في الغرب لأول مرة منذ انهيار انشطر الغربي من الإمبراطورية

على أن تصدع الإمبراطورية الكارولنجية بعد موت شارلمان وظهر

(٢٢) ثولانيه، المرجع السابق، ص ١٦١ - ١٦٢

(٢٣) المرجع السابق ص ١٦٣

النظام الإقطاعي خلال القرون العاشر والحادي عشر أدى إلى حالة من العوضى في ذلك العالم المسيحي الذي أعلن قيامه، ووقعت الكفة معها في إفسار الشبكة المعقدة للعلاقات الإقطاعية، ففسدت وأصبحت الاستغلال، وأصبح نصيب الأساقفة اختصافاً للسلطة الرسمية، وهو وضع لم يتسبب بتدكيسه الخروج منه إلا مع الإصلاح الذي قام به البابا جريجوري السابع (تولى عام ١٠٧٣م)<sup>(٢٤)</sup>.

أما المرحلة التالية من مرحلتي تطور فلسفة القديسون المسيحية بصدد مسألة العلاقة مع الدولة فبدأت مع القرن الثاني عشر الميلادي، وظهرت فيها إرهاصات للنعت عن النمط الفكري المميز للمصور الوسطى.

لقد سمت الفلسفة المسيحية وجهها في تلك المرحلة صوب الفلسفة اليونانية، سيما فلسفة أرسطو، تنهل من منابعها، وتعتمد صباغتها بما يتفق مع التعاليم المسيحية. وهو ما أفرز الأرسطوطاليسية المسيحية التي سميت بالفلسفة التوماسية، نظراً لاستطلاع القديس توماس الأكويني *Saint Thomas d'Aquin* (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) بالدور الأكبر في عملية إقتصار أرسطو تلك، كما سميت بالفلسفة المدرسية *la scolastique*، نظراً لأن السلطات الدينية المهيمنة حينها على شؤون التعليم فرضت دراسة كتب أرسطو على الطلاب.

اعتبر توما الأكويني في مؤلفه الكبير المجموعة اللاهوتية أو المجموع اللاهوتي *Summa Theologiae* الدولة نتاجاً حتمياً لطبيعة الإنسان وحرورته التي تلغمه إلى العيش مع غيره في مجتمع، وليس باعتبارها نتيجة للمخطئة الأولى التي ارتكبها آدم وأوجدت نوارخ الشر في الإنسان. ورأى في تنظيم تلك المجتمع ضرورة طبيعية نابعة من القوانين الأزلية التي وضعها خالق الكون. ورؤب على ذلك تعريف الدولة بأنها تنظيم سياسي يخضع فيه الحكام والمحكومون لسلطان القانون ويهدف إلى تحقيق الخير العام. وعرف الخير العام بأنه المصلحة التي يهدف إليها المجتمع كله، والتي تجاور مصالح الأفراد، ميباً أن الخير العام يملو على المصالح الخاصة للأفراد، ويتضمن حضورها له، في ذات الوقت الذي يعمل فيه على صيانتها ما دامت متفقة

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٦٢ - ١٦٥

معها<sup>(٢٥)</sup>. ويتضح من ذلك أن توما الأكويني قد جمع بين رأي أرسطو الذي تشعق فيه الدولة المرء ورأي الرواقسيس الذي يرى في المرء غاية الدولة، متأثرًا في ذلك بطبيعة السلطة الملكية في العصر الإقطاعي والتي كان الممتلك الإقطاعي فيها - خارج دائرة إقطاعيته الخاصة - ملتزمًا بشكل وثيق بالقانون الممثل في العرف والحق الطبيعي ورقابة الكنيسة ومدير الحق الإقطاعي القائم على ارتباطات تعاقدية تربط كل طبقة من طبقات المجتمع بالطبقة التي تعلوها<sup>(٢٦)</sup>.

ولم يرق توما الأكويني بين السلطة المطلقة، المجرىة *de abstracto* والتي اعتبرها ضرورية طبيعية، والسلطة المحدوسة، المجرىة *de concreto* أي: السلطة من حيث اكتسابها ومباشرتها، ف رأى أنها تنبع من أصل بشري واكتسابها لا يكون بموجب اعتبار مباشر من الله، مفسرًا على هذا النحو مقولة القديس بونيفس: «إن كل سلطة من الله ولكن بواسطة الشعب أو الجماعة». أما من حيث كيفية التصيين البشري للسلطة المحدوسة، فلم يحدد شكلاً معيناً لذلك، وإن عرض لهذا وسأفل تتنوع بين الاختيار والقبول بمن يستولني على السلطة، ودأها جميعاً جوازاً، باعتبار أن الأهم هو كيفية استعمال السلطة ولهاياتها وليس أصلها، مشدداً على الالتزام المتبادل، الصريح أو الضمني، بالطاعة من جانب الشعب، والبحث عن الخير العام من جانب الحكام<sup>(٢٧)</sup>.

وفي ذلك يقول توما الأكويني: «لأن الحق الإلهي الذي يأتي من النعمة لا يقضي على البشري الذي يأتي من المثل الطبيعي، فإن التميز بين المؤمنين والوثنيين - حين توجد السلطة للخير المؤمنين - لا يلغي سيادة غير المؤمنين على المؤمنين أو سلطتهم عليهم؛ وهو بهذا يعلن، وفي وقت مبكر استقلال الدولة عن الكنيسة، فلا يستمد السلوك شرعيتهم من الكنيسة ولا من إرادة الكنيسة، بل من القانون الطبيعي وحده، ولهذا القانون يسبل في خدمة الوثنيين كما يسبل في خدمة المؤمنين؛ لأنه مرتبط بطبيعة الإنسان وقائم على

(٢٥) د. سليمان مرقس، المرجع السابق، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢٦) شرفاقيه، المرجع السابق، ص ١٧٩ - ١٨٤ وكذلك برتران بازي الدولان، مرجع سابق.

ص ٢٤ - ٢٥

(٢٧) شرفاقيه، المرجع السابق، ص ١٨٥ - ١٨٧.



العقل وحده، أما الوعي فيؤكد حقائق عقلية كانت منذ القدم في متناول الحكماء (الوثنيين، إن هذه الحقائق مثلها مثل الوعي، تصدر من الله<sup>(٢٨)</sup>)، وإذا كان توما الأكويني قد ذهب إلى هذا المدى فيما يخص مصدر السلطة والقانون، فإنه فيما يتعلق بما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الكنيسة والدولة، قد سار على درب سابقيه من آباء الكنيسة، برأى خضوع الدولة مع استقلالها للكنيسة بما أن سلطان الأولى مستمد من الثانية. ورتّب على ذلك وجوب تولية الملوك من قِبَل البابا بوصفه ممثلًا للسلطة الإلهية، وضرورة خضوعهم للسلطات الكنسية وتماليمها، بحيث تصبح سلطاتهم غير شرعية إذا تجاوزوا، ويجوز للبابا تخليعهم، وحل رعاياهم من يمين الولاء لهم، كما يجوز له توقيع العقاب عليهم<sup>(٢٩)</sup>

Pierre Langenon: *Liberté de conscience des agents publics et libertés Économiques*, (٢٨) presses universitaires d'Alz-Marseille, p 114.

(٢٩) د سليمان مرتضى - المرجع السابق - ص ١١٠

## المبحث الثالث

### الإسلام دين ودولة

لعل في عنوانه مبحث ما ينبغي من موقف من جدال يُستَبرَأ حيناً ويضبو حيناً بصند الإجابة على التساؤل عما إذا كان الإسلام ديناً أو دولة؟ وهو موقف يستند على رصد تاريخي مدقق لمولد الدولة العربية الإسلامية وتطورها اللاحق، لا على الأسباب التي بلغت من كثرة استعمالها والتي تتخذ عادة صورا إخراج الشيخ علي عبد الرازق من قبره ومقارنته بالحجة مع إهمال الظروف السياسية التي حررونها كتابه «الإسلام وأصول الحكم».

وتطول ولغتنا نوحاً ما عند علاقة الإسلام بالدولة لأسباب عدة، منها: أن دور الإسلام في نشأة الدولة في بلاد العرب وتطورها اللاحق - على ضوء المعلومات الموثقة من أوضاع العرب في الجاهلية ثم في الفترة النبوية وما تلاها - يمثل أحد أبرز الأمثلة التاريخية على دور الدين في نشأة الدولة، ومنها: أن الإسلام هو دين الكثرة الغالبة في جزء كبير من العالم يضم مصر الآن كما في وقت إدهال النظم الدستورية المميزة للدولة القومية الحديثة إليها، ومن ثم فقد كانت مفاهيمه من السلطة وأركان الدولة بمثابة الأساس الذي بُدِئت عليه تلك النظم الحديثة فاثرت فيها وتأثرت بها.

١٦ - العرب قبل الإسلام: عند نهاية القرن السادس الميلادي كانت الدول أو مشاريع الدول التي قامت في أطراف شبه الجزيرة العربية قد فقدت وجودها المستقل، فأصبح الغساسنة في الشام أتباعاً للإمبراطورية البيزنطية، والفصحيون المساعدة في الحيرة أتباعاً للإمبراطورية الساسانية، وتعاقب احتياج الأحباش والرومان لليمن أما الجزء الرئيسي من بلاد العرب، قلب الجزيرة، فكان مأهولاً بقبائل تعتمد في معيشتها على الرعي مع بعض الواحات القليلة المتناثرة التي صمرت قبايل تعتمد في معيشتها على الزراعة

والتجارة وبعض النشاط الحرفي<sup>(١)</sup> وكانت خصوصية التكوين الاجتماعي السياسي لحرب الصحراء ناتجة لواقعهم الجغرافي الاقتصادي، حدثت البيئة الصحراوية الجافة دور تكوين المجتمعات الكبيرة كثيفة السكان، وبمشاركتهم في قبائل وعشائر كانت القبيلة عند العرب - كغيرهم من الشعوب - شكلاً تركيبياً من التنظيم الاجتماعي (الحلف) القديم على الانتساب إلى جد واحد، وغالباً ما كان ذلك النسب عنيفاً<sup>(٢)</sup>، ومثلت رابطة النسب القبلي بديلاً عن الارتباط المكاني بموطن معلوم، وترتب على ذلك أولوية الانتماء إلى القبيلة على ما عداها، والتفوق من الطغوى لأية سلطة خارجية. فكانت القبيلة أو العظيمة بالنسبة للعربي هي عصبه التي تنصره ظالماً أو مظلوماً، وعاقلة التي تطلب به وتطرب بها، وكان خلع البلوي من قبيلته عقوبة تعادل الموت أو أشد. ولم يكن يوجد معيار للحق فيما يتعلق بسلامة البدن أو المال أو العرض خارج القبيلة إلا إذا كان حكماً يقضي به بعض فيوخ القبائل أو العرّالين، أو صلحاء أو ثائراً<sup>(٣)</sup>. أما في داخل القبائل فكانت السلطة تفضل في شيوخها الصغار من سلطة بداية تقوم على الخوف وتستند إلى القبول والتراضي. ويختار رجال القبيلة شيخها من أشرافهم نسباً وأكبرهم سناً وأوفرهم مالاً، شرط أن يتصف بالنباهة والحلم والحنكة والكرم والشجاعة، فينطق باسم القبيلة، ويقرى شيخها، ويمنح المحتاج من أفرادها، ويحكم بينهم بقواعد الاعتراف، مع تمتعه ببعض الامتيازات المادية التي غالباً ما تتحقق من الغزوات المتعددة بين القبائل، فكان له الميراث والنسطة والصداق<sup>(٤)</sup>.

(١) د. سيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب في عصر الجاهلية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص ٤١٦ وما بعدها. د. عبد السلام الترماني: الوسيط في تاريخ القانون، مرجع سابق، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

(٢) د. جواد علي: الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الرابع، بيروت، ١٩٧٥م، ص ٣٤٩ - ٣٤٣.

(٣) أحمد أسعد، فجر الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٣٥٨ - ٣٥٧، وكذلك موتجومي وات، الفكر السياسي الإسلامي، دار الحفائ، بيروت، ١٩٨١م، ص ٧٤، وكذلك د. محمد جابر الأنصاري، الفاعل السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٣ - ٩١.

(٤) د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص ١٥٧ - ١٥٨، د. سيد عبد العزيز سالم، السابق، ص ٤١٤ - ٤١٥.

وكانت الحياة الدينية لعرب البادية - بدورها - انعكاساً لواقعهم الاجتماعي وموقعهم الجغرافي المتوسط بين حضارات راعية أقدم وأقوى فلم يعرف العرب ألهة قومية تعرض سلطانتها على أرض الجزيرة وسواكها. وعرفت كل قبيلة معبوداً خاصاً به يجسد تميزها عن سواها، تنفرد إليه محبته في صنم أو ولي تحيطه بمظاهر التكريم، وتستبصر في غرواتها، وتستقري طلعها من غلاله. وكانت تلك الألهة في أغلبها مسقولة عن الحضارات الزراعية النهرية المجاورة<sup>(٤٦)</sup>، كما تشير إلى ذلك أسماؤها أو ما نسب إليها من قدرات، ويؤيد ذلك ما روي عن أن عمرو بن لحي الخراسي هو الذي أدخل تلك الألهة إلى بلاد العرب بعد أن كانوا على دين بروج. كما عرف العرب عبادة النجوم والكواكب المسقولة عن حضارة الصين. وفي مرحلة أحدث عرفت اليهودية بعض الانتشار في بعض الواحات كحبيبر ولبحاء وثرثب، كما وجدت المسيحية أنصاراً لها في الشمال، بهذا من القرن الرابع الميلادي، بين قبائل تَقْلِب وغان وفضاعة، بتأثير مجاورتها للإمبراطورية البيزنطية<sup>(٤٧)</sup>. وفي الفترة السابقة مباشرة على البعثة المحمدية ظهرت طائفة الأحناف الساسي إلى إسماء ملة إبراهيم - ﷺ -، التابسي لمخازي الجاهلية كواد البنات وشرب الخمر، الثَّقَلَيْن وجوهم في السماء بحثاً عن الإله الحق الواحد المُتَنَزَّه الذي يكمن خلف تعدد الألهة وتجسدها المنتشر آنذاك<sup>(٤٨)</sup>.

كانت قرش تحت قيادة قُضَي بن كلاب - الجد الرابع للرسول ﷺ - قد انتزعت السيادة على مكة من لينة غزاعة، وأنشأ قُضَي مجلساً لوجره القبيلة يجتمع في دار الندوة، ولُتِم «الوظائف الصالحة» - إن جاز القول - بين بطونها: حجابة البيت الحقيق وسقاية وواره وولادتهم والنمو والولاء (رأية الحرب)، في بدايات تطور نحو دولة - مدينة كان لا يزال ينقصه الكثير<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٦) د. عبد الهادي عبد الرحمن. سلطة النص، صبا للشر، القاهرة، ص: ٢٦٠ - ٢٦٢.

(٤٧) محمود سليم الحوت. في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار المنهاج، بيروت، ١٩٧٩م. ص: ٣٦ - ٣٩، وكذلك الأب جرجس داود. أديان العرب قبل الإسلام. المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٤٥٨ - ٤٦٠.

(٤٨) سماء المصباح الأحناف، دار المصباح، دمشق، ١٩٩٨م.

(٤٩) د. صالح أحمد العلي. مستقيمات مكة والمدنية عند ظهور لإسلام، مقال في فصلية الاجتهاد، بيروت، ربيع ١٩٩٠م، ص: ٣٨ وما بعدها.

وعقب ذلك تمكنت قريش - في ظل انهيار أمر طرق التجارة العالمية بتأثير الصروع المستمر بين الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية - أن تؤس طريقاً جديداً للتجارة العالمية من خلال «الإبلان» وهو مجموعة من عهود الأمان - لا ترقى إلى درجة التحالف - كان لهاشم بن عبد مناف، جد الرسول - ﷺ -، الدور الأكبر في عقد مع القبائل التي يمرُّ ذلك الطريق بمجالها والقبول التي تفصلها البوادي<sup>(٩٩)</sup>. وتصادف مركز مكة الدينية مع تصاعد دورها الاقتصادي، فأصبحت كميتها مأوى لكل أصنام العرب، وإن كان تواجد لها ممّا مجرد تجار دون تجميعها في «زون» على الطراز الروماني أو اليوناني ودون وجود أساطير تربط بينها، تمييزاً عن واقع التشريع الاجتماعي القبلي<sup>(١٠٠)</sup>. ومع افتتاح مكة على العالم تصاعد تضارب الأفكار والمعتقدات فيها، ولم يعد الشكل الديني الهادي قافراً على الاستمرار في الوقت الذي كان الوضع الاجتماعي والسياسي فيها، وفي جزيرة العرب، مؤهلاً لتطور حاسم.

وكان الإصلاح قديماً لا يأتي إلا على أيدي الحكماء والأنبياء، وهذا التطلع الطبيعي في كل جماعة إحساسٌ طبيعي يسبق كل حركة إصلاحية ويحدد لها<sup>(١٠١)</sup>، وكان العرب أمة بدائية ليس لهم ملك ينظم بلوهم، ولا سائس يلمهم أو يهديهم، فزفوا رسولاً من رب العالمين، مهوئاً بالحق والهدى، ليعلمهم الكتاب والحكمة، فلأولهم وأولهم بتصره ومثلهم من الملائكة<sup>(١٠٢)</sup> كما يقول أبو الحسن العامري (المتوفى عام ٣٨١هـ) أو كما يقول ابن خلدون في الفصل السابع والعشرين من المقدمة: «في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة تنبئية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الذين على الجملة... والسبب في ذلك أنهم لم يخلقوا الترخش الذي ليس لهم من أصعب

(٩٩) د. نوري منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: طريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٥٤، وكذلك أحمد أمين، السراج السابق، ص ٢٢ - ٥٢.

(١٠٠) د. جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، دار المصنعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص ٥٨.

(١٠١) د. أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمنطقة في الجاهلية وعهد الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٢٥.

(١٠٢) أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأمانة، الرياض، ١٩٨٨م، ص ١٧١ - ١٧٣.

الأمم أحياناً لبعضهم للغلظة والأنتة ويُعد المهمة والمساعدة في الرئاسة، فقلما تجتمع أحوالهم فإذا كان الدين بامسوة أو ابولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكبير والمساعدة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم<sup>(١٣)</sup>. «وإذا كانت العشيرة كاهية لتأسيس حي إعرابي والقبيلة كاهية لتأسيس قرية، فإن كليهما لم تكونا كاهيتين لتأسيس اجتماع مدني إن الاجتماع المدني يقتضي شيئاً، شيئاً من الخارج يتساوى الجميع في ظله، هذا فيهم من يتدرك عليه هذا النص، فهوحد ويضبط ويشرح، وتنتصع لآفاته فوق روابط الدم والجغرافية والاقتصاد، فتكون المدينة»<sup>(١٤)</sup>.

١٧ - المعهد النبوي\* بحث محمد - هادياً ومبشراً ونليراً، وهاهنا إلى الله بإذنه وسراجه ميوزاً، بشراً رسولاً مصداقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل، والقرآن النص المقتبس الذي تكوّنت حوله، وعلى هدى من شئته النبي الذي بلغه أمة وسكنا من تلك الشعوب والمقاييل التي أشرنا إلى طرف من حالها وأوضاعها. وفي ظل ذلك الدين القيم، ومن الأمة التي أنشأها، انبثقت الدولة الأولى في صحراء بلاد العرب، والتي كانت نواتها الدولة - المدينة التي وضع الرسول - ﷺ - أسسها في «يثرب»، التي أصبحت منذ العام الخامس لهجرته إليها «مدينة»، تصيراً عن تحولها إلى مستقر حضري ذي شرعة وسلطان، إذا فهمنا أن الأصل اللغوي الذي اشتقت منه كلمة مدينة هو «دائن» أي: خضع<sup>(١٥)</sup>.

في يثرب التي هاجر إليها الرسول بعد ثلاثة عشر عاماً من بعثته لهاها يدهر أهل مكة والمختلطين إليها في المواسم من العرب، أسس الرسول - ﷺ - مجتمعاً جديداً من المسلمين، نواته المهاجرين من أهل مكة، والمسلمين من أهلها «الأنصار»، ومن قبل الانضمام إليهم. وإذا كانت فكرة العقد الاجتماعي قد ظهرت في الفكر السياسي والقانوني الأوروبي كالفراش

(١٣) مقدمة ابن خلدون، بتعليق دؤود بن الطبري، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٩٩م.

ص ١٤٠

(١٤) د. رشوان السيد معاهيم الجامعات في الإسلام، دار المستنير العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

ص ١٣

(١٥) د. رشوان السيد الأمة والجساعة والسلطان، الطبعة الثانية، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٦م.

ص ٥٩ - ٦٤

لتصير واقع السلطة والدولة، وإنما نجد هنا تأسيساً للأمة يتم بموجب عقد حقيقي، هو «صهيبة المدينة» التي دُونَ بعضها الأصلي على الأرجح أثناء بناء المسجد البوي وقيل غزوة بدر، وتكررت الإحداث إليها مع انضمام عشائر أخرى إلى تلك الأمة<sup>(١٦٦)</sup>، وتعدُّ صهيبة المدينة عملاً سياسياً تأسيسياً واضحاً؛ إذ حظيت دستوراً لملاقات الجماعات القبلية المتعايشة في المدينة، وعلاقاتها - كجماعة تملو مكوناتها القبلية بجميعة العيش في إقليم محدد والمخضوع لسلطة واحدة - بسواها من القبائل خارج ذلك الإقليم، كما نظمت سلطة الرسول في هذه الجماعة المستندة إلى المنشأ الديني والقبول الجمعي. إننا نرى كيف ينشأ الدين الدولة بكل وضوح وبشكل موثق<sup>(١٦٧)</sup>.

تبين الصحيفة ببيان طبيعتها وأطرافها هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمؤمنين من قرشي وأهل يثرب، ومن قُحَيم، ولحق بهم، وجاهد معهم فُتِحَتْ أُمّة من دون الناس، وتعد بعد ذلك سبع عشائر - هم المكونات الأولى لتلك الأمة - أولهم المهاجرين من قرشي، لثبوت أن كل جماعة منهم أهلي رحلتهم يتصافون بها بينهم، وهم يفتون عنهم بالمعروف والنهي عن المنكر. ورغم الإبقاء على الرابطة القبلية القديمة على هذا النحو، تفتح الوثيقة الأطر للجماعة الجديدة التي تملو تلك الرابطة القبلي وتبين عليه؛ إذ تضمن أن المؤمنين لا يفرقون مُفَرِّجاً (مفسراً) بينهم أن يحطوا بالمعروف في خلق أو فداء، وأن لا يحالف مؤمن مؤمن دولة، وأنهم على من يفسد منهم أو يفسد وسعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أبنيتهم جسيماً عليه ولو كان وقد أحدهم وأن قُتِمَ الله واحداً يحبر عليهم أفعالهم، وأن المؤمنين موالى بعضهم دون الناس. وتبين مدى استحباب تلك الأمة لأهل الكتاب - وكان منهم في المدينة اليهود

(١٦٦) د. حسين مؤنس، دستور دولة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٩٥ وما بعدها. ويرد نص الصحيفة في عدة مراجع أخرى منها: د. محمد سليم المولى، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ١٩٨٩م، ص ٤٩-٦٨، وصالح أحمد الطر، السابق ص ٥٥ - ٥٥، ود. حسين موري النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١١٤ - ١٢٢.

(١٦٧) قارِب د. عبد الرزاق السهري، لغة الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة د. ناهية السهري، مراجعته وتصليحات وتقديم د. نواليق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٠٥.

مقط - فوأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم» وأن اليهود دينتقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» فوأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأمتهم إلا من ظلم أو أتىهم فزانه لا يؤتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته» والبعث السياسي لتثلك الأمة - المتجاوز للاتحاد في الفجر - برش من نصوص الصحيفة، فبالإضافة إلى التقرير الصريح أن الأمة تضم المسلمين واليهود، تؤكد نصوص الصحيفة على أن مصدر التحول في هذه الأمة التي ينشئها العقد هو القول بشروطها والنجاح بأهلها والجهاد معهم. وعندت الصحيفة كذلك عشرة من جماعات اليهود التي انضمت لها، وأوردت جملة من الأحكام المنظمة لعلاقة تلك الجماعات لها بينها لتنتهي إلى تقرير أن يثرب حرم جوفها لأهل حله الصحيفة، (مقررة بملك السلم والوفاق الاجتماعي اللازم للعيش المشترك) وأن الجار كلنض (والمنصوص بالجار من يلحقه أحد أهل الصحيفة به وليس مجرد الجوار المكاني) وأن لا تجار حرمة إلا بآذن أهلها. لتناود الصحيفة التأكيد على أن أي نزاع بين أهل الصحيفة لفرده (أي الفصل فيه) له ورسوله، معبرا على هذا النحو عن ظهور سلطة الفصل والحكم ذات المصدر السماوي والمستندة إلى الرسول الكريم - ﷺ - وهي سلطة لازمة لتطور الشكل الأولي للدولة. وتبين أن بني أهلها النصر على من دعم يثرب (الدفاع عن الإقليم لمشركه).

إن الوقائع الثابتة تاريخيًا والنصوص المؤثرة تقطع بأن الإسلام أنشأ الدولة في جزيرة العرب، وهو الأمر الذي يقدم دليلًا جديداً موثقاً على قانون تاريخي عام مؤداه أن تأسس السلطة الاجتماعية المتمايزة (الدولة أو أشكالها الأولى) لم يقع أبداً - قبل ظهور الدولة القومية الحديثة وتبلور مفاهيمها ونسختها الفكري - إلا في ظل الدين أو امتدًا إليه. وهذا ما عنناه بقولنا في عنوان الميعث أن الإسلام دين ودولة. على أن هذا شيء، وعُرف هذا القول إلى إيفاد مسيرة التاريخ عند مذاهب الدولة التي أقامها الإسلام في رمان ومكاد محددين والحجر على التطور التاريخي شيء آخر

وفي هذه الدولة - الحنبية الآخذة بالتكون، مثل المصطفى - ﷺ - إضافة إلى تبليغه ما يوصى إليه من انفراد وبيان أمور الدين - السلطة السوط بها إدارة المجتمع والمستندة إلى أمر الله سبحانه، وقبول المؤمنين -





وإذ كان مصير الكيان السياسي الوحيد في المدينة مرهوناً بتعصيد قواه ومكوثه من جانب، وبالصراع مع المركز السياسي المداوى في مكة والتحالقات التي يستطيع كل منهما عقدتها في سبيل حسم الصراع لصالحه من جانب آخر، فقد أصبحت الهجرة إلى المنفى أحد وسائل تدعيم قوة الجماعة الإسلامية فيها، وبرزت الآيات ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا فِيهَا النَّاسَ إِنَّمَا تُتَّبِعُونَهَا﴾ [سورة التوبة: ٨٩] ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِشَيْءٍ مِنْ الدُّنْيَا﴾ [سورة التوبة: ٧٢] وتعدلت الآثار المروية عن الرسول - ﷺ - في الحظ على الهجرة. وظل الحال كذلك حتى فتح مكة فأعلن الرسول - ﷺ -: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإن استقرتم فالفرreau».

وأشروع الجهاد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالسَّبِيلِ هِيَ دِينُ اللَّهِ﴾ [سورة: ٧٥]، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ وَمَا يُرْسِلُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ فَإِنَّ إِلَهَهُمَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَنَحْنُ فَجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا نَحْنُ بِمُضِلِّينَ﴾ [سورة: ٣٩]. وبعد أقل من عام على هجرة الرسول - ﷺ - بدأ المؤمنون في الخروج في سرايا تهبط إلى اعتراس تجارة قريش، ووقعت غزوة بدر الكبرى، والتي مثلت علامة كبرى في الصراع بين المعسكرين، ثم أحد التي استعشرت قريش بعدها فوثها، فحدثت ما أمكنها من قوى لاستئصال أرومة النين الجديد وأمه في غزوة الخندق، وكان إخطاف قريش وحلها فيها نقطة تحول أعطت ميزان القوى بعضه يحمل بقوة لصالح المسلمين حتى تم فتح مكة في العام الثامن للهجرة، فحسم النزاع ودخلت قريش في الإسلام؛ لينفتح الطريق أمام قبائل العرب للمدخل فيه، فأعقب عام الفولود عام الفتح، وأرسل المصطفى - ﷺ - اسرايا؛ لتعظيم الأعيان الموجودة في أرجاء الجزيرة بعد أن حُطمت أصنام مكة يوم الفتح.

وفي العام السابق على وفاة الرسول - ﷺ - أُنزلت سورة براءة (التوبة)؛ لتقرر أن المشركين نجس فلا يقربوا لمسجد الحرام بعد عامهم هذا، وتحض المسلمين على قتالهم كافة حتى يسلموا، وقتل من لا يدبون بدين الحق من أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الحرية عن يد رهم صاغرون. وأرسل النبي علياً - عليه السلام - ليدقق بأبي بكر الذي كان قد خرج للفتح في جنح من المسلمين، فأدركهم ولجيج وغوف بمس، فنادى في الناس وتلا عليهم السورة وأعلن: «أبها الناس إنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يخرج بعد

الصاد مُشرك، ولا يطوف بالبيت حُرماً، ومن كان له حد رسول الله - ﷺ - عهد فهو إلى مُدته<sup>(٢٠)</sup> وهكذا أعلنت سيادة الإسلام على بلاد العرب، فجعل لهم موضعاً ودوراً في التاريخ بعد أن وعظّم وجمع شتاتهم وصاح لهم دولة، وتولي الرسول الأعظم - ﷺ - بعد أن أدّى الأمانة وبلغ الرسالة، وتركهم على المحبة البيضاء.

ولقد خلق الإسلام بالشك لجماعة وأمة الشريعة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية وشريعة أوليت في كل مكان بنمو الجماعات والأمم وسنها الدولة والسلطان والسياسة<sup>(٢١)</sup>.

٦٨ - أبو بكر الصديق: يحل اجتماع مسلمي المدينة وما حولها في سقيفة بني ساعدة، ليلة وفاة الرسول - ﷺ - وليل دلت، مكانة مهمة في سباق نشأة الدولة الإسلامية وتطور أبرز مؤسساتها: الخلافة. فقد بعد الأنصار إلى الاجتماع - والراجع أن اجتماعهم كان بدعوة من زعيمهم سعد بن حذافة - للنظر في أمر هذه الجماعة التي أنشأها الإسلام بعد غياب مؤسساها وقائعا وبلغ وحى السماء إليها. والراجع أنهم كانوا يُزعمون إلى تكريس قيادتهم لهذه الجماعة، باعتبارهم - كما أفصح عن ذلك بعض الناطقين باسمهم في ذلك الاجتماع - من آووا الإسلام ونصروا دعوته بعد هجرة النبي - ﷺ - إليهم، وباعتبار أن فارهم: المدينة، قد تقوت وانتصرت على المركز القلبي المتأول: مكة. على أن قادة الجماعة المهاجرة من قرش: أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح هم في اجتماعهم، حيث تفرحت المسألة على بساط البحث مستحجين على لسان عمر بن الخطاب، بأن العرب لن ترعى أن تُؤثر الانتصار وبنيها من غيرهم. ومع ملاحظة عمر أن قبيلة «أسلم» المقيمة في جوار المدينة والميلية للقرشيين قد أحاطت بمكان الاجتماع، وأن الأوس يميلون إلى بيعة أسد المهاجرين؛ فدعا لتولي زعيم الخوارج - أعداءهم القدماء - بيع عمر أبا بكر، وتأبى المهاجرون والأنصار<sup>(٢٢)</sup>، وفي اليوم التالي جلس أبو بكر على سر الرسول - ﷺ -

(٢٠) أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٧٢ - ٣٧٤

(٢١) برهان غليون الدولة والنبي، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٢٢) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،

الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢م، الجزء الثالث (المجلد الثاني)، ص ١٠٢ - ١٠٥، ص ١٠٩ - ١١٢

وتلقى البيعة العامة، وخطب في الناس خطبة ثبتت - إلى جانب ودائع البيعة - أن الأمة هي مصدر السلطة كما ثبتت الطابع الملكي، في إطار ما شرعه الله ورسوله، لتلك السلطة في فجر الإسلام<sup>(٢٣)</sup>، وتوضح إلى جانب ذلك حدود تلك السلطة والإطار العام لسياسة في عبارة واحدة إذ قال: «إني قد وليت عليكم ولست بهحكم إن أحست فأحسوبي وإن أسأت فقوموني». أطيعوني ما أطعت الله ورسوله. فإفا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم...»<sup>(٢٤)</sup>.

ولم تشهد خلافة أبي بكر، بقصر مثلها وما حطفت به من أحداث حروب الردة تطوراً كبيراً على صعيد بنية الدولة. لقد كان المحتوى السياسي الرئيس لخلافته - ﷺ - الحفاظ على الائتلاف القبلي الذي حققه الرسول وإخضاع القبائل المرتدة. فما أن فاجع خبر وفاة الرسول - ﷺ - حتى رفعت أطلب قبائل الجزيرة - فيما عدا مكة والمدينة وما حولهما - راية العصية على الإسلام، أو بالأدق على الرابطة السياسية التي أنشأها، فلم يكن الالتزام بتلك الرابطة بالنسبة لتلك القبائل أكثر من حلف أو عقد تنتهي صلاحته كلها بولادة الشخص المعقود معه، ما لم يتم تجديد مع شخص آخر. ونظرت بعض القبائل إلى الزكاة باعتبارها إتاوة - تمثل انتقاصاً من سيادتها - يتعين عليها أن تؤدوها إلى قريش<sup>(٢٥)</sup>.

كان موقف أبي بكر حاسماً تجاه المرتدين؟ إذ أقسم قسمه الشهير: «فوالله لو منعوني حقاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه» وإذا كان باعته على ذلك حرمه على ألا ينتقص الدين شيئاً فشكاً، فقد تمثل أثره التاريخي في الحفاظ على الجماعة المسلمة ومشروع دولتها.

١٩ - عمر بن الخطاب: مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - ﷺ - خطمت الدولة الإسلامية الأعفان بالتكون خطرات كبرى فيما يتعلق باتساع إقليتها وتطور أجهزتها. فشهد العام (١٤هـ) فتح دمشق والعام الذي يليه

(٢٣) السيرة النبوية، الخلافة، مرجع سابق، ص ١٠٥ - ١٠٨.

(٢٤) في ولاء البيعة انظر مختصر سيرة ابن هشام، إمام أحمد، محمد صديق الزمعي، ومراجعته

عبد الحميد الأحمد، دار الفاضل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص ٣١٥.

(٢٥) د. صالح أحمد المكي، دولة الرسول في المدينة، دراسة في تكوينها ونظمها، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٤٦١ - ٤٧٠.

(١٥هـ) معركة اليرموك التي أنهت آخر مقاومة واجهت الجيوش الإسلامية في الجزء الجنوبي من الإمبراطورية البيزنطية. وشهدت الحملات في الأراضي العديسة ذات التطور، متحولة من عرو الإهدة إلى عرو المتع الذي يمي الاستقرار والسيطرة النائمة على الأرضي المفتوحة. وأدرك عمر العلاقة العضوية المباشرة بين صهر القبائل العربية في كل واحد وبين التنظيم الواسع للغزو في الأراضي العديسة والبيزنطية، فرفع الحظر الذي فرضه أبوه بكر على مشاركة قبائل الرمة في الغزوات، فتوالى الموت للفرقات المماعة البشرية للارمة<sup>(٢٦)</sup>. وتطورت عملية الغزو من غارات محلية عفوية إلى فتح مركز ومنسق ومنظم. ونظم القتال بشكل مركزي بعد أن كان متروكاً لاجتهاد المجاهدين، على أرضية العلاقات الاجتماعية القبلية السائدة، كما نظم توزيع الثمن على نحو يترك بين وحدة القبائل واستقرارها وبين وحدة الدين والعمل على نشر رسالته<sup>(٢٧)</sup>.

وترك المصنعون الأقطار المفتوحة على حالها من التقسيم الإداري والاجتماعي، سيقن على أجهزتها الإدارية القديمة، مكتفين بسط سيطرة الدولة الناشئة عليها من خلال الجند المقيمين في مستقرات على أطراف المدن الرئيسة والتي أصبحت لهما بعد أساس المدن الإسلامية الجديدة. وكان ذلك هو التحل الأمثل بالنظر إلى كلة هذه الحرب بالنسبة إلى أهل البلاد المفتوحة ووجود أجهزة مستقرة للسيطرة والإدارة والجنابة ترجع إلى ما قبل الفتح بقرون عديدة. ويمثل أحد أبرز أوجه الإبداع الفكري لعمر بن الخطاب المتصلة مع رايته لمستقبل الدولة في إيقافه الأرض المفتوحة وقتاً على جماعة المسلمين وعدم قسنتها على الفاتحين، فقال وقتاً على من طلبوا قسنتها: المكثف بمن يأتي من المسلمين فيجعلون الأرض يعنوجهم قد اقتسمت ووزعت عن الآباء وحيرت... ولقد رأيت أن أحبس الأرض بعلاجها وأضع عليهم فيها الغراج وفي رقابهم اجزرة يؤدونها فتكون فينا للمسلمين؛ المقاتلة والذرية ولمس يأتي من بعدهم<sup>(٢٨)</sup>.

(٢٦) د. أبي إبراهيم الإسلام والفتن والملك، دار المساء، دمشق، ١٩٩٨م، ص ١٤١.

(٢٧) أبي إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٢٨) كتاب الغراج، لنقاشي أبي يوسف خمس في التراث الاقتصادي الإسلامي، دار

العلم، بيروت، ١٩٩٠م، ص ١٢٥ - ١٢٦.

واستمتع توزيع عوائد الفتح إنشاء جهاز إداري جديد لم تكن للعرب سابقة به هو الديوان - المنقول عن النظم الفارسية - ضمن إنجازات عمر فيما يتعلق بتطوير بنية الدولة الرابنة - ومع توقف الموجة الأولى من الفتح وثبات عوائلها واستمرار نسلها مجموعة من مجموعات بدوية جديدة إلى الأمصار - البصرة والكوفة بشكل خاص - وجد عمر ضرورة إعادة توزيع الهيمنة من خلال إعادة تنظيم الديوان، فجرى ترتيبه مستحقي العطاء بحسب سابقته في الإسلام وجهادهم فيه وبإلزامهم في الفتح وقرابتهم من الرسول - ﷺ -، وجعل لكل درجة نوع من العطاء،<sup>(٢٩)</sup> وقسمت كل عشيرة إلى فروع، وكانت مهمة كل فرع استلام عطاء العرافة وتسليمه إلى مستحقيه وهكذا بدأ تحت إشراف لإدارة المركزية الإسلامية (الخليفة وعياله وأمرائه الأجناد)، أول جهاز مالي لدولة الإسلامية، بالتناغم مع الوحدات القبلية<sup>(٣٠)</sup>.

٢١ - عثمان وعلي: كانت مأثرة ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان الكبيرى جمعه للقرآن في المصحف العثماني، هوحد بذلك النص الذي اجتمعت عليه الأمة عبر تاريخها وعلي امتداد جغرافيتها وشكل مرجعيتها عبر القرون. على أن خلافته شهدت تجمعا لتناقضات تفجرت في نهايتها الفتنة الكبرى التي آلت إلى المنكح المظفرى لبني أمية. فقد أدى استقرار الموجة الأولى من الفتوحات إلى نشأة بيئة اجتماعية جديدة تميزت بترديد المناقض الاقتصادي. وأخلت الأطر المنظمة للمجتمع والعروة عن عهد الرسول - ﷺ - وإمكانات مجتمع البادية، والتي تم التخليد عليها في خلافة عمر بما عرف عنه من عدل ونسب وصرامة، تضييق عن استجاب ذلك التطور.

وكانت العلاقة بين النخبة القرشية وجمهور القبائل أحد أهم المحاور في ذلك التناقض. ورفض عثمان الخطر الذي كان عمر قد فرضه على انطلاق قريش في الأرض، وأشد احتذرا من النصف الثاني من خلافته التي استمرت اثني عشر عامًا، يجرى العطاء لقريش من قريش إلى حد اعتزال غنادرين لبنت حال المسلمين اعتراضا على ممارساته وعزل ولاه عمر على الأمصار، وولى من هم دونهم سابقة في الإسلام ويلاء فيه من ذوي قرابته وسمح

(٢٩) تاريخ الطبري، مرجع سابق، ص ٣٠٧-٣٠٩

(٣٠) ابن جرير، المرجع السابق، ص ٢٦٤

بتملك «الصواعي» من الأقطار الممتدة (أي الأرض التي كانت مسلوكة ملكية خاصة لحكام تلك الأقطار) وسمح بتبادل الملكيات مما أدى إلى تركيز الملكية. وواجه المعترضين على تصرفاته بالرجوع والتمنع، الأمر الذي أدى إلى تصاعد الاحتجاج عليه، فجمع المتمردون من الأمصار في المدينة، مجاورين - مع بعض المعترضين عليه من أهلها - خلعه من الخلافة، فلما أبى أن يخلع قبيضا ألبسه الله ليه، اقتحموا عليه داره وقتلوه<sup>(٢١)</sup>.

لقد مثلت خلافة عثمان بدايات تحول الخلافة من أداة مركزية للتسويق بين مصالح القبائل إلى مؤسسة قائمة بذاتها تطلو القبائل وتوسسها بها لراء<sup>(٢٢)</sup>. بعدوا أخرى كانت شروطا في تبلور السلطة في نصاب مستغل يعبر هذه الصياغة التي أنشأها الإسلام. كانت الدولة تطل برأسها في ختام مرحلة انشأها المدينة؛ لتطهى على مفاتيح السلطة على نحو تكرر كثيرا في العلاقة بين الدين والموت. على أن هذا الانتقال لم يكن له أن يتم دون مواجهات كبرى بين المتسكين بالإيمان بكل نقاوته ويأثر المرحلة النبوية، والعدالة والمساواة المطلقة، وبين الساعين إلى إنجاز هذه النقطة من صليكون السماوات إلى عالم الأرض بما فيه من ظلم وتفاوت اجتماعي وبطش سطوي. ولقد شهدت خلافة رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه المواجهات الكبرى على طريق هذا التحول. ولم تكن فترة خلافته سوى سلسلة متصلة من الصراعات. يتصل منها بهجتنا صراعه مع معاوية بن أبي سفيان، والتي عثمان على الشام وأحد طلقاء الفتوح، الذي رفع في وجه علي راية الفار تحمال من قائله.

ولم يكن علي يقاتل ضد معاوية بل ضد الاتجاه التاريخي لاستقرار جهاز الدولة الذي ملأه معاوية، المستعين بطروحات الشام وتعاقداته مع القبائل العربية المتمردة فيها قبل ظهور الإسلام والنازحة إليها بعده. وبعد راحة التمكيد المعروفة عام ٣٧هـ، وانشقاق الخوارج على علي، ثم اغتياله عام ٤٠هـ، بايع الحسن بن علي معاوية عام ٤١هـ، فتم اتفاق كان يقتضي بأن يزول الأمر إلى الحسن بعد معاوية، وهو اتفاق لم يلبث معاوية أن نقضه،

(٢١) في وقائع التمرد على عثمان وسبيع الأموي. انظر ابن تيمية السبوري الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١م، ص ٣١ - ٤١  
(٢٢) أيس إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢٤٤ - ٢٤٥

موليًا عهد ابن يزيد، معلًا تحول الخلافة إلى حكم مركزي سلطوي كانت لمة العرب تصفه آنذاك بمصطلح الملك أو الكسورية أو السلطان، وحاستا الصراع في مرحلة تكون الدولة العربية الإسلامية لصالح اتجاهات التطور الاجتماعي والسياسي التي أفرقتها الفتوحات واستقرار العرب المسلمين في أوطانهم الجديدة.

٢١ - الأمة والقولة: أدى لانطلاق التديجي من الغزو إلى الفتح إلى تأسيس ممالك استقرت فيها الوحدات القبلية المقاتلة وتحولت فيما بعد إلى المدن العربية الإسلامية الأولى (البصرة عام ١٤هـ، الكوفة عام ١٧هـ، القسطنطينية عام ٢١هـ). وهوذا عن التجمعات العشوائية للمقاتلين في المعسكرات ظهر نوع من التنظيم عبر التسيبوع (أي: تقسيم البصرة والكوفة إلى سبعة أقسام) في عهد عمر بن الخطاب، ثم أعيد تنظيمها من خلال العنصر (أي: تقسيمها إلى خمسة أقسام) في نهاية عهد معاوية مقترنا بتوحيد الوحدات القبلية التي يتبعن عليها السابقين في ذات المعسكر (٢٢). وأدى ذلك إلى تبلور الانتماء على أساس محلي وجغرافي يندفع الانتماء القبلي بل ويتفوق عليه، حتى لقد وقف خطيب بني تميم في البصرة قائلا: «يا معشر الأزد وبيعة إنكم إخواننا في الإسلام وغركاونا في الصهر وجيران في النار وبننا على العدو، ولأزد البصرة أحب إلينا من تميم الشام» (٢٣).

كانت أمة الإسلام التي تطورت عن نواتها الأولى في المدينة تتحول - اجتماعيًا - من قبائل متفرقة إلى أمة يسهم في بنائها المعتقد الواحد، والمعيش المشترك، والسلطة الواحدة. وعبر التفتب على المقاومة الداخلية لتراكم السلطة المدنية والبيانية المنتشرة في المجتمع الإسلامي آنذاك، كانت سلطة الدولة ومؤسسة الحكم تمرز وجودها وتستكمل سيطرتها على المجتمع من خلال عملية بدأت مع معاوية واقتضت أبعادها مع عبد الملك بن مروان رابع خلفاء بني أمية وأببرهم بعد معاوية (٦٥ - ٨٦هـ). وفي ذلك الإطار تمت - في عهد معاوية - تصمية نظام العطاء العمري وتحويله إلى أجر

(٢٢) د. هشام جعيط، الكوفة، نشأة المدينة العربية الإسلامية، مؤسسه الكويت للنظم العلمي

الكويت، ١٩٨٦م، ص ١١٧ - ١٥٩

(٢٣) الألباني، نسب الأشراف، ج ٤، ص ١١٤



يتقاضاه الجند من الدولة، فارتبطوا بها وارتبطت بهم، بعد أن كان الجميع شركاء في غني المسلمين ومع تصفية العطاء التي دور عرقه العشائر في توزيعه، وانتقل التوزيع إلى أيدي عمال الحنفية وولائه، يستهي الدور الاقتصادي للربطة القبلية مع تفادٍ دورها الاجتماعي كأثر للخروج من الهداية إلى مدد المسكوكات التي انتشرت في أرجاء الدولة. وجرى استعاب سادة القبائل ضمن الاستقرائية الجديدة؛ ليصبحوا مسئولين للسلطة داخل قبائلهم وأحياناً للحنفية في ضبط حركتها. كما تم ضبط الجند في تسلسل إداري شامخ للسلطة المركزية للحنفية، عوفاً عن تحركهم وفق نوازعهم القبلية السياسية المتعلقة بانتماءاتهم إلى هذه الفرقة أو تلك من الفرق المضطربة تحت راية الإسلام<sup>(٣٥)</sup>. وفي عهد معاوية وحفائه كذلك عرف أول نظام للشرطة المخصصة للأمن الداخلي والمشارزة عن جسد الفتوحات والتي تتيج حامل الخليفة مباشرة وتتمرد من انتمائها القبلي. وظهر الحرس الخاص بالخليفة، ونظام سرّي للإخبار والارتباط والرقابة في الولايات (مصر تحديداً) عام ١٠٣ هـ<sup>(٣٦)</sup>. وتزامن مع ذلك ظهور وظيفة «الحاجب» المسئول عن تنظيم اتصال جموع المسلمين بخليفتهم أو بالأحرى تنظيم اتصال الرعية بالحاكم؛ لتنتهي تلك العلاقة المباشرة بين الخليفة والناس التي ميزت عهد النبوة والخلافة الراشدة. لقد تم انفصال مؤسسة الحكم في مصاب مستقل، وتصلية مراكز السلطة المنتشرة في المجتمع لصالح مركز وحيد، وظهرت إلى حيز الوجود مؤسسة الدولة بالمعنى المكتمل والتي اصطلاح المؤرخون الإسلاميون على تسميتها بالسلط العظمى، إدراكاً منهم للفارق بينها وبين عهد النبوة والخلافة الراشدة.

٢٢ - الأيوبيون: لم يكن لحكم بني أمية، المولود في مخاض من دعاء المصنوع والسند إلى القوة المسلحة قبل أي شيء آخر والمنسوج في السياق المطلق لتطور الدولة بعد أن أرسيت أسسها في ظل الدين، أن يستند على «لقوة المجردة للمراح والسيوف، وإنما كان لا بد له من تبرير

(٣٥) عروة دوبر تكون الدولة الإسلامية، مقال منشور في العدد (١٣) من مجلته لاجتهاد بيروت، عريف ١٩٩١م.

(٣٦) أيمن إبراهيم، المراجع السابق، ص ٣٢٤-٣٢٦، وكذلك د حسي إبراهيم حسي ود علي إبراهيم حسي، النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢١٧-٢١٨.

أبيولوجي يسمح له بالاستقرار في موس جمابر الأمة - وإذا كان معاوية قد استند في بداية انشقاقه وامتداده من مباينة علي بن أبي طالب إلى ولايته لمع عثمان ومطالبة علي بأن يدفع إليه قتلة عثمان كي يقتلهم منهم، فقد عمد معاوية، وحلفاؤه من بعده بعد أن استقر لهم الأمر، إلى رفع شعار وحدة الأمة في ظل الخلافة المتولّي بقدر الله، في مواجهة المدافعين عن شريعة السلطة والتمسكين بالشورى والمباينة الحرة التي كانت وسيلة إرساء السلطة خلال فترة الخلافة الراشدة. ويروي ابن سعد في طبقاته والبحاري في صحيحه أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يذكر أن إمارة قريش مستهينة لتظهر إمارة قحطان، وأن معاوية لما سمع ذلك اشتد غضبه وقال: «إن الله أعطى قريشاً هذا الأمر ما بقي الليل والشهارة كما كان يحدث وأبى علي الكوفة» (المغيرة بن شعبه الظفي) على رواية الحديث النبوي «لَكُمْ لَا مَانِعَ لِمَا أَهْطَيْتَ وَلَا مَعْطَى لِمَا مَنَعْتُ» على منبر المسجد في كل جمعة. وفي ذلك السياق أيضاً يمكن فهم ترويج الأمويين واستخدامهم - إذا لم نذهب القائلين بوضعهم - للأحاديث النبوية من نوع: «من أكرمكم وأكرمكم جميع على رجل واحد يريد أن يشل عظامكم أو يفرق جماعتكم فافعلوه»، وإذا بوضع الخليليين قالوا الأئمة منهم<sup>(٣٧)</sup>. ومن هنا ينسب إلى معاوية أنه أول من قال بالجبر (أي: صهر الإنسان عن خلق أفعاله وإسناده كل ما يقع في العالم إلى الله). وعلى كلٍّ فالثابت أن الدولة الأموية استندت إلى الجبر والإرجاء (أي: الفصل بين الإيمان والعمل، وعدم توقف صحة الإيمان على الأعمال التي تعرب عنه أو تدل عليه؛ إذ لا تنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية) فكانت تبرر بالجبر مظالمها وتحاول أن تفلت بالإرجاء من الحكم على إيمانها بعد أن أدركت تلك المظالم<sup>(٣٨)</sup>.

كان ذلك الموقف العقائدي ذا الدلالة السياسية الواضحة يمثل منهجاً تكرّراً في مواجهة الفرق السياسية المتعاضدة التي بلورت مساهج عقائدية أخرى. ومضلاً من فرق الشيعة المتحللة التي استندت إلى الاختيار الإلهي

(٣٧) في إسناده تلك المرويات وسحب دلائلها، انظر د. رضوان السيد الأمة والجماعة والشفقة، مرجع سابق، ص ١٣٧ - ١٣٣.  
(٣٨) محمد حمادة الإسلام وفلسفة الحكم، طبعه دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٥٦.

المباشر بالوصية والنصر في تعهد صاحب السلطة السياسية، وما تراكب مع ذلك من استطرادات، سرع الخواارج إلى التوحيد بين الإيمان والإسلام وتصريعه بأنه «اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان» وشاوي تلك الأركان في الأهمية يكون الظاهر منها دليلاً على الباطن، ويصبح ترك العمل بالأركان دليلاً على الخروج من الإسلام، بينما حجة المعتزلة من تركيب الكبيرة خارجة عن الإيمان غير فاعلة في الكفر - لأنه موحدة باللسان - ومن ثم يكون في منزلة بين المنزلتين، وهو أصل من أصولهم الخمسة<sup>(٣٩)</sup>.

٣٣ - العباسيون: إذا كانت سلطة الدولة في عهد الرسول - ﷺ - تستند إلى أمر الله تعالى بطاعة رسوله - ﷺ - والقبول والرضا بذلك من جانب المسلمين كشهد للإيمان، وفي زمن الخلافة الراشدة إلى أداء الأمة لالتزامها - في عهد النجدة - بالطاعة، فريضة قيام الإمام بالتزامه المقابل بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وفي زمن بني أمية على العصبية القرشية ولقدرة الله المدعومين عند الضرورة - التي لازمت الحكم الأموي غالب عمره - بالقوة الصريحة، عند كان اللجوء إلى الأساس الديني للسلطة، وصلة القرابة بالرسول - المقترب باستعمال القوة كذلك -، هما السريران الأكثر استخدماً من جانب البيت العباسي، كما كان الحال كذلك في معسكر معارضيه (الشيعية)، على نحو القرب بالمعسكرين من حدود الثيوقراطية.

كان لاستثناء البيت العباسي إلى الدين أساسه الموضوعي، فبعد أن وصلت الفترحات إلى مداها خلال العصر الأموي أصبحت المهمة المطروحة هي استحباب الشعوب الفاطمية في الأقاليم المقترحة، ولم يكن غير الإسلام قادراً على إكمال ذلك بلطفه أثناء حضارة عالمية يسهم فيها العرب وغير العرب، في حجاب الإسلام التي سمحت بتفتح هذه الحضارة وإزدهارها، والتي بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري. ومن جانب آخر كان لامتناع الدعوة العباسية بالدعوة الشيعية، قبل انفرادها بالسلطة وإزاحة العلويين بمجرد الانتصار على الأمويين، مع السمات التي اكتسبتها الدعوة الشيعية، أثره في التبرير الأيديولوجي لسلطتهم ويرى د محمد عمارة أن العباسيين

(٣٩) د وهوان السيد الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م،

كانوا، هرباً ضمن حرب الثورة المساوي للأمويين إلى جانب العلويين والمعتزلة، والسعي إلى إطاحة حكم الأمويين الملكي لصالح خلافة شوروية يتولاها إمام معتزلي، وأن أبا العباس السجاح وأب جعفر المنصور (أول خليفتي عباسيين) قد باهما بالفعل محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي (النفس الزكية) في مكة قبل الإجهار على الأمويين<sup>(٤١)</sup>.

ولم يأل الخلفاء العباسيون جهداً في الاستعداد المطلق إلى القمع والالهي كسند للسلطة، ففي خطبة الأولى في مسجد الكوفة بعد دخول قوات أبي مسلم الخراساني إليها في محرم من عام ١٣٢هـ، قال أبو العباس: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه... وجعلنا أهله وكهفه وحصنه... وعصنا برحم رسول الله وقرابت... ووضعنا من الإسلام وأهله الموضع الربيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً ينزل عليهم فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّبِعُوا مَوْعِظَ نَبِيِّكُمْ أَن يَسْأَلَ لَكُمْ الْوَيْدَ وَتَكُونُوا تَارِكِينَ﴾ (الأحزاب: ٣٣) وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَهُ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْلَهُ﴾ (التوبة: ٢٤) فأعلمهم جلّ ثناؤه فضلك وأوجب عليهم حقنا ومودتنا... فلما قبضه الله إليه (يعني: النبي) قام بذلك الأمر من بعده أصحابه... ثم ولّى بنو حرب وبنو مروان فابتزوها وتداولوها بينهم فجارروا فيها وظلموا أهلها فأملى الله لهم حيناً حتى انقلم منهم بأيدينا ورد علينا حقنا وتدارك بنا امتنا<sup>(٤٢)</sup>، وتقدم لنا المكاثبات بين المنصور ومحمد النفس الزكية، الذي قاد أبرز الثورات ضد العباسيين عام ١٤٥هـ، وجهاً آخر من ذات المستوى الفكري للسلطة ومناوئتها في استحقاق الخلافة، فالمنصور يعرض على محمد الأمان له ولنسله معه، وأن يتركه له ما تحت يده ويعطيه ما يزيد، ومحمد النفس الزكية يجيب بأن يعرض عليه مثل ذلك الأمان: «إِنْ أُنْزِلَ عَلَيَّ حَقٌّ، وَإِنَّمَا أَدْعِيهِمْ هَذَا الْأَمْرَ وَخَرَجْتُمْ لَهُ بِشَهْمَتِنَا... وَإِنْ أَبَانَا حَتَّى كَانَ الْوَصِي وَكَانَ الْإِمَامَ فَكَيْفَ وَرَثْتُمْ وَلَا يَهْدِي وَوَلَدَهُ أَحْيَاءَ؟ ثُمَّ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَطْلُبْ هَذَا الْأَمْرَ أَحَدٌ لَهُ مِثْلُ سَيِّدَانَا وَخَرَفَانَا وَحَسَانَا وَشَرَفِ آبَائِنَا، وَلَسْنَا مِنْ أَوْلَادِ الْعَنَاءِ وَلَا الطَّرْفَةِ وَلَا الْطُفَاءِ، وَلَيْسَ يَحْتَقُّ أَحَدٌ مِنْ بَنِي هَذَا بَمِثْلِ الَّذِي حَقَّتْ بِهِ مِنَ الْقَرَابَةِ وَالسَّاقَةِ وَالْعِزْلِ». إن الله اختار لنا، فوالله من السبيين محمد ﷺ ومن السلف أولهم إسلماً

(٤٠) محمد عبادة الإسلام وخدمة الحكم، مرجع سابق، ص ٤٤ و ٤٥ وما بعدها

(٤١) الطبري، المرجع السابق، الجزء التاسع، ص ١٦١

علي ومن الأرواح أفضلهن خديجة الطاهرة وأول من صلى القبلة ومن الثبات خبرهن فاعلمة سيدة نساء أهل الجنة، فبرد عليه أبو جعفر \* إن جن فحرك بقراءة النساء لتفضل به الجنة والموغاة ولم يجعل الله النساء كالعامة والآباء ولا كالعصبة الأثرياء لأن الله جعل العم أبا ولقد بعث الله محمداً وله عصمة أربعة - فأمرهم وهداهم فأجاب اثنا أحد عشر أباي وأبي الثاني أحمد بن أبيك وأما قولكم إنكم بنو رسول الله فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَدُكُّكَ لَنَا نَسْتَدُكُّكَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) ولكنكم بنو ابنته، وثانها القرابة القريبة ولكنها لا تجوز الميراث ولا ثروت الولاية ولا يجوز لها الإمامة فكيف يورث بها؟... (١٢٦).

وردد على لسان المنصور: «أيهما الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بقوليه وتستبدد وتأبده، وحدرسه على ماله، أحمل فيه بمشيتته وإرادته وأعطيه برفقه، فأرضوا إلى طاعة الله وسلوه أن يوفقني لمرشاه والصواب وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان» (١٢٧).

٢٤ - اسطرار الدولة ودور الفقه فيه: عبر تصفية الثروات المستمرة على امتداد العصورين الأموي والعباسي، من جانب العرب المتمردون على الخليفة نظم حكم لم يألوا وعلى انتهاك قيم العدل والمساواة الأصلية في الإسلام الذي أمثروا به حيناً، ومن جانب أهل البلاد المفتوحة حيناً آخر، وعبر تصفية الاتجاهات الفكرية والفقهية التي عثرت من حيوية الإسلام وتقلت أبنائها لوجه تلك الثورات، كان يتشكل نوع من الاستطراد الاجتماعي والإجماع الفكري الذي كانت له جوانبه السلبية من حيث ما أدى إليه من ركود لغافي واجتماعي وسياسي، كما كانت له جوانبه الإيجابية من حيث وضع الأسس الفكرية لاستطراد الدولة وإفارتها.

وكان للفقهاء ورثة الأنبياء والأصنام على عقيلة الأمة والنظامين على أمر الانتاج الفكري في الدولة، إنجازات مهمة في تلك الفترة التي مثلت أوج

(١٢٦) الطبري، السابق، ص ٩٦٠ - ٩٦١ الشيخ محمد الخطري الدولة العباسية، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٦٠ - ٦٣  
(١٢٧) د أنور حوراني تاريخ الشعوب العربية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٧٢ - ٧٣.

المعارضة العربية الإسلامية، إذ كان سرًا بهم اتُّد على التحنّيات المعكّرة التي مرضها توسع الدولة العربية للإسلام، وتحولها إلى إمبراطورية استمرت سلطتها عبر قرون من الصراعات الدموية، واستوعبت حماهير فقيرة من أصول ثقافية ودينية متغايرة، مقدّمين بذلك - فيما يخص العلاقة بين الدين والدولة - «المعدل الموضوعي» للفلسفة القاديونية المسيحية التي سبق وأشرها إليها. وإن لم يعد التسليم الواضح من جانب الأمة، والممير لصغر الإسلام، بالنص القرآني الظاهر في وحانية الله ﷻ وصفاته وقضائه وقدره وامتناع عنه لمن شاء أن يؤمن بمجرد الإعلان عن ذلك، والتسليم لتكريش بقيادة الأمة والإجماع على نظام الخلافة كشكل صالح لاستمرار الجماعة والهدوء والجهاد كآلية على شوء مستجدات الفترة منذ الفتنة الكبرى، وإن أراد «الثقة» «المند» أو المقلّفين الممنّين الواردين من حضارات مختلفة منظومة عقائدية كاملة معقّنة مثل منظومات اليهود والنصارى والمناوية<sup>(٤٤)</sup>، لقد أصبحت صياغة «الاعتقاد الصحيح» أمرًا مهملًا على ذلك الصعيد.

كان ابن المقفع الرائد في هذا السبيل، ناقش ضمن برنامج سياسي فضّه في رسالة الصحابة التي أهداه إلى الخليفة المنصور عام ١٤١هـ على الخليفة أن يوجه كتابًا موجّهًا يحدّد فيه العقائد التي ينبغي أن يؤمن بها الجند<sup>(٤٥)</sup>. وأما كان المنصور لم يصدّر مثل ذلك البيان العقائدي، فلم يلبث الفقهاء أن اضطلموا بتلك المهمة، فظهرت منذ بدايات القرن الهجري الثالث، مجموعة من العقائد المتعاقبة والمتضاربة تقريبًا - في مضمونها والتي تصدّرت للإجابة على تلك التساؤلات، وحددت الإطار العام لأهل الشّنة والجماعة في مواجهة الفرق الأخرى، الشيعة والمعتزلة والخوارج، التي كان مآلها فيما أعقب ذلك من القرون انحسار تأثيرها جماهيريًا أو انتشارها شيئًا.

كانت حليلة أمية بن عثمان المعشلي أول تلك العقائد، كما كان للإمام

(٤٤) د. هريوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٦٤ وانظر كذلك أ. ك. من لاسيون «المكر السياسي عند المسلمين»، الجزء (ب) من الفصل التاسع من كتاب التراث الإسلام: تصنيف جروميت شامت وكلمور بورويث، ترجمة د. حسين موسى وه. إسماعيل صفتي الممد، الجزء الثاني، الكويت، ١٩٩٤م، ص ١١٦.

أحمد بن حنبل اجتهد في ذلك الجدل وكانت أبرزها عقيدة أبي الحسن الأشعري التي أوردها في ختام كتبه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين والتي تستند أهميتها من أن صاحبها - وكان معترفاً - ردت عن اعتزاله - هو واضح أصروا منطبأ أهل السنة في علم الكلام، مستحقاً الطوائف المختلفة في الإجابة، من مطلق أهل السنة والجماعة، حتى أمثله وفقد طريقتها للاعتزال. كانت الدولة العباسية، وقت أن صاغ الأشعري عقيدته، تواجه تحديثات متعلقة منها التصدي للمعتزلة بعد أن تحدثت الفكرة - في إطار جموعها - وبه تحللها - عن تبني آرائهم والسعي لحمل الناس عليها، وصورة الفكرة الفاطمية في المغرب ومصر والشام خارجياً، وتسلط العسكر الفرس والأتراك على الخلافة داخلياً<sup>(٤٦)</sup>، ونقلت عقيدة الأشعري أساساً عقدياً للاتجاهات السنية عمومًا، ومن أبرز ما قال فيها، بلسان أصحاب الحديث وأهل السنة: فإنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله. وأن سيئات العباد وأعمالهم يخلقها الله والخير والشر بقضاء الله وقدره، والقرآن كلام الله غير مخلوق. والامتناع عن تكفير أحد من أهل القبلة بسبب ارتكابه وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر، والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والآخر غيره وقدره وحلوه ومزجه، وأن ما أعطاهم لم يكن ليصيبهم وما أصابهم لم يكن ليخطئهم، والإسلام هو: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. والإسلام شهر الإيمان. والإيمان قول وعمل يزيد وينقص. ولا تشهد على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا تحكم بالجنة لأحد من الموحدين حتى ينزلهم الله حيث يشاء. ويذكرون الجدل والمراء في الدين، والفصل بين الروايات الصحيحة عدلاً عن عدل حتى تنتهي لرسول الله. ويعرفون حق السلف الذين اختلفهم الله لصحة نبيه ومسيكون هم أشجر بينهم من خلاف ويطلقون أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علياً - وهؤلاء الله عليهم - أفضل الناس بعد النبي - ﷺ -، وأتباع من سلف من أئمة الفقه وعدم ابتناع ما لم يأذن الله به. ويرون العيد والجماعة خلف كل إمام بر أو عاجز. والدعاء لأئمة المسلمين بالصالح وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف وأن لا يقتلوا في الفتنة والصلاة على كل من مات من أهل القبلة

(٤٦) انظر: مسنده إسماعيل الملقب لأشعري صفة أبيدولوجية بين الفقه والسفطان، مقال منشور في العدد الرابع من مجلة المصور الجديدة، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٩م.

يُرْهِمُ وَفَاجِرُهُمْ، وَمَوَارِثُهُمْ وَيُورِثُ أَنْ الشُّنَّةُ لَا تَسْعُ بِأَقْرَبِهَا<sup>(٢٧)</sup>

وفضلاً عن الدعوة إلى الطاعة وتجنب الفتنة والجمعة والعيدين والجهاد والعصديقات مع كل سلطان برٍّ أو فاجرٍ التي ترددت في تلك العقائد وسواها، يرى أثرًا كبيرًا لعقيدة الإرجاء - إرجاء الحكم على خصائص المهاد ومصيرهم من الجنة والنار إلى الله سبحانه - وظلالاً كثيفة لعقيدة الجبر.

وإذا كان للإرجاء وجهه السلبي من حيث استخفافه من جذب السلطة التي لا تخضع إلا للحساب الأخروي، فقد كان له وجهه الإيجابي فيما ينشعب باستقرار المجتمع في ظل أطمٍ قابلة للضغط. فانتزعة بين الإيمان والإسلام - التي ترددت كثيراً في تلك العقائد - سمحت باعتبار الإسلام البسماً الموحد الجامع على المستوى الاجتماعي عن طريق التماثل بين وبين الإيمان الذي يبقى ظاهرة فردية مستترة عملاً بقوله تعالى: ﴿كَانَ الْإِيمَانُ مِنَّا لَهُ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ قَوْلُهُمْ وَلَكِنْ لَوْ أَنَّا أُنْتَبِهُوا فِي الْآيَاتِ لَكُنَّا بِهَا لَكْرِهًا﴾<sup>(٢٨)</sup>. وبهذا يمكن محاسبة الناس من مطلق الإسلام، الذي يعني العمل الظاهر في نطاق الجماعة، بظن الإيمان مستتراً بحاسب الله عليه يوم القيامة. ولنا الظاهر والله بقولي السرار، كما تقول القاعدة المستقرة المقيدة بحديث الرسول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فلو أن قالوها عصوا مني فماتهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله ﷻ».

لقد كان تشديد عقلاء أهل الشُّنَّة والجماعة على التمييز بين الإيمان والإسلام - في مواجهة هذه الخواص والمعتزلة التي سادت بينهم - مخططاً لاستقرار المجتمع على ضوء لعدة ظاهرة محكومة تتمثل في حدٍّ من يعني إسلامه عضوًا في جماعة المسلمين وعدم إخراجها منها حتى يرتكب الكبائر مع إرجاء أمر الحكم على ما في قلبه من الإيمان إلى يوم الدين. وصاغت أرواحهم هذا عقدياً سمح باستقرار المجتمع وعيشه المشترك، في حين كان من شأن اتجاهات أخرى تسمى إلى تصيف المسلمين بحسب ما انطوت عليه قلوبهم أن تؤدي إلى تشردم لا نهاية له ومن لشارق. كما يقو موتجيري وات - أن ملاحظ كيف أن عبارة (أهل القبلة) قد حجب محل عبارة (أهل

(٢٧) كتاب مدونات الإسلاميين واختلاف المسلمين، تأليف إمام أبي العباس علي بن

إسماعيل الأحمري، الهيئة العامة للصور الثقافية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٩-٣٠.



الجنة) - في أعمال عرق أهل الإرجاء على اختلافها - مما يشير إلى أن مجتمع المسلمين يضم بين جبه آخري غير أهل الجنة ومن هنا كان تعبير السرجنة أن «الدار دار إيمان، وأهلها مؤمنون اللهم إلا من أهل كفرة صراحة» يعمد مال الحوارج إلى «اعتد العالم «دار كفرة»<sup>(٢٨)</sup>.

٢٨ - الإقليم؛ دار الإسلام؛ والتشيز بين دار الإسلام ودار الكفر هي الفكرة المستخدمة في التاريخ والفقه الإسلاميين لتعريفهما أصبح يعرف في الفقه الدستوري الحديث بالإقليم كأحد أركان الدولة. فدار الإسلام هي كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام وتطقت فيه أحكامه وأقيمت شعائره، ويبدلها دار الحرب وهي البلاد التي تخضع لغير سلطان الإسلام<sup>(٢٩)</sup> وهي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام وتأمين من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين<sup>(٣٠)</sup>. وبينما يرى البعض أن لفظ «الدار» المستخدم لدى فقهاء المسلمين يعني الدولة في المصطلح السياسي المعاصر<sup>(٣١)</sup>، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن الدار تعني الإقليم، انطلاقاً من اعتقادنا بأن أركان الدولة الثلاث كما حددها الفقه الدستوري الحديث وجدت في كل دولة عبر التاريخ، ومراعاه لأن بقية أركان الدولة كان لها مصيوات في الفقه الإسلامي، فالشعب هو الأمة، والسلطة العليا أو السياسية هي الخليفة وهي السلطان أو الأمير. وواضح من تعريفات الفقهاء أن العبارة بمرها أحكام الإسلام في الدار، وهو أمر وإن كان مقترناً بوجود السلطة في يد المسلمين والحقاً إلا أنه غير مشروط به نظرياً، ومن ثم يمكن تصور أن تكون الدار دار إسلام رغم وقوعها تحت حكم غير المسلمين، في حالة احتلالها عسكرياً من قبل الغير، كما حدث إبان احتلال النصارى لبعض البلاد الإسلامية أو إبان الاحتلال الأوروبي لبعضها خلال القرنين الماضيين<sup>(٣٢)</sup>، وهو ما قرره المذكرة التفسيرية لقانون الوصية في مصر عام

(٢٨) مونتجيري، واب، القضاء والقدر في فجر الإسلام وصحابة، ترجمة د. عبد الرحمن الشيخ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٠٩.

(٢٩) د. محمد سلام مذكور معالم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٣٠) عبد الوهاب خيال، السياسة الشرعية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٨م، ص ٢٩.

(٣١) صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، المحرر الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٤ (عاشق).

(٣٢) صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١٩.

١٩٤٦م المراد بدار الإسلام ما كانت تحت حكم المسلمين أو كانت تحت حكم غيرهم لكن شعائر الإسلام كلها أو غالبها تقدم فيها ولا يؤثر في كون دار إسلام شرعية لسلطة المسلمة القائمة فيها أو عدم شرعيتها، هناك ساط تغيير آخر بين دار العلانية ودار الباطنية، وهي ما نمرّد به جماعة من المسلمين بالقوة والقهر من دار الإسلام ويخرجوا من الإمام الشرعي، ويحصنوا بالمكائيل الذي تعرفوا به وأقاموا لهم حاكمًا، وكان لهم حجة ولأويل لمخروجهم<sup>(٥٢)</sup>. ومع ركود حركة الفتوحات واستقرار حدود دار الإسلام، وحشية وجود نوع من التنازع مع الدول التي لا يسودها الإسلام ولا توجد في حالة حرب فعلية مع الدولة الإسلامية ظهر تعبير دار العهد وهي تسمية تطلق على دار الحرب إذا ارتبطت بدار الإسلام بمعاهدة، فيصبح أهلها مستأمنين، ويعاملون في دار الإسلام معاملة أهل الذمة وتكون بلادهم دار عهد<sup>(٥٣)</sup>.

٢٦ - الأمة: فإذا نظرنا من الإقليم إلى الركن الثاني من أركان الدولة وهو الشعب وحدث التوقف عند إلهت أن الإسلام أدام أمة، فهذا واقع سُلم به، ودون التوقف عند الفروق بين الأمة في الإسلام والأمة في الفكر القومي الحديث مما سنعرض له في موضعه من البحث، نوجدنا أن ساكني دار الإسلام يتكوّنون من أمة المسلمين، ومن يسكنهم في دارهم على سبيل القرار من اللّمين والمستأمنين. والمسلمون هم المواطنون الأصليون في دار الإسلام، ومن ثمّ فهم يتمتعون بكافة الحقوق السياسية، ويحصلون كافة لتكاليف العامة. أما غير المسلمين في دار الإسلام فالأصل فيهم أنهم أجناب إلا من دخل منهم في حمة المسلمين واعتبر دار الإسلام وطنًا له وغير المسلمين في دار الإسلام فثلاث: اللّمين، وهم المقیمون في دار الإسلام إقامة دائمة، الفاعلون في حمة المسلمين من أهل الكتاب والصابئة وبنو نصر (أنبياء زرادشت) صهرًا، بمقتضى عقد الملة الذي يقدّم معهم إمام المسلمين، فيصبح بموجب العقد من أهل دار الإسلام<sup>(٥٤)</sup> له ما لهم وعليه ما عليهم، ولا أمور محللة تتعلق بتولي الوظائف العامة وإداء الجيرة،

(٥٢) د. سلام مذكور، المرجع السابق، ص ١١٣.

(٥٤) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ٥٠.

(٥٥) المرجع السابق.

والمستأمنون هم أهل دار الحرب، المقيمون في دار الإسلام إقامة مؤقتة، فإن رغبوا في الإقامة الدائمة تحول وضعهم إلى وضع النقي<sup>(٥٦)</sup>

وعلى الرغم من اتفاق الإسلام مع المسيحية في أن كليهما دين عالمي النجعة، واتفاق الدولة الإسلامية مع الإمبراطورية البيزنطية في بروع كليهما إلى تحقيق وحدة أرضية في ظل عسيمة واحد أو إمبراطور واحد، فقد اختلفت نظرة كل منهما إلى اتباع الأديان الأخرى. وفصلًا عن عدم اعتراف المسيحية بالإسلام كدين في مواجهة اعتراف الإسلام بكل من اليهودية والنسحية واعتبار الإيمان بكل من الديانتين وكتابها جزءًا من إيمان المسلم بالله الواحد ورسوله والقرآن، فقد اختلفت المعاملة السياسية في ظل كل من الدولتين لاتباع الديانات الأخرى. ويجزم القرآن بأن التعددية الدينية هي من مسسحة الله ﴿بِكُلِّ جَنَّةٍ مِّنْكُمْ جَزَاءٌ وَفِيهَا وَلَوْ أَنَّ لَكُمْ تَكْتُمُونَ أَنَّ تَكْتُمُوا وَلَكِنْ يُبَيِّنْ لَكُمْ فِي مَا كُنْتُمْ كَاسِيَةً الْكُفْرَ إِنَّ لَكُمْ تَرِيضَةً لِّجَنَّتِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ يَكْتُمُونَ﴾ (النساء: ٤٨) وسوف تقبل الدولة الإسلامية بالتعددية الدينية تارة بطيب خاطر وطورًا على مضض، بما لهذا القول من نتائج مهمة على صعيد التنظيم القانوني السياسي<sup>(٥٧)</sup>.

٢٧ - الخلافة: أما عن السلطة العامة في الدولة الإسلامية، فقد تثلّت حكومة النبي - ﷺ - في المدينة والخلفاء الراشدين من بعده مرحلة انتقالية من النظام القبلي إلى النظام الملكي. وبينما اجتمعت لمرسول سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ، على نحو ما عبّر عنه القراني بأبلغ عبارات، فقد اقتصرت سلطات الخلفاء على القضاء والتنفيذ. لبوابة النبي - ﷺ - انطلقت مضاعف التشريع، إلا قياسًا أو اجتهدًا يستند إلى القرآن أو السنة مما أصبح يختص به العلماء المجتهدون ويخرج عن اختصاص الحكام إلا من كان عنهم لقبًا بلغ مرحلة الاجتهاد. وبينما استمر الخلفاء في الجمع بين القضاء والتنفيذ ودخا من الرمان فقد اضطرّوا مع اتساع رقعة الدولة إلى التمسك ببعض الخلفاء (الوزراء) والعلماء والأمراء، كما عيسوا القضاء وإن حرصوا -

(٥٦) في تفصيل ذلك د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ٥١ - ٥٢، وكذلك د. سلام مفكر، ص ١٠١.

(٥٧) جورج فريم، تعدد الأديان، مرجع سابق، ص ١٩.

خصوصاً خلفاء العصر العباسي الأول - على الإصاك برمام السلطين التنفيذية والقضائية، وكان سيّلتهم إلى الأولى تركيز مهام الإدارة والحكومة بأيديهم ومباشرتهم لها شمعاً ما أمكن أو إشرافهم عليها إشرافاً قوياً ومباشراً أما سيّلتهم إلى الثانية فكان الاستئثار بحق تولية القضاة وجلوسهم بأنفسهم للقضاء أحياناً، أو جلوسهم في ديوان المظالم، وهو أشبه بمحكمة عليا يجلس فيها الخليفة لسمع ويعمل في شكاوى الناس ضد عماله وقضاة<sup>(٥٨)</sup>.

والخلافة هي البعل الذي تراضعت عليه جماعة المسلمين في المدينة لمسألة السلطة المنوط بها إدارة ذلك المجتمع الناشع والفولة الأخلعة في النمر والانتساع بعد وفاة نبهم وانقطاع وحي السماء، فكانت الخلافة هي الشكل الشرعي للسلطة الذي يستند مشروعيته من النص أو الإجماع - وهو الراجع - على خلاف بين الفقهاء - ويعرفها التفتازاني بأنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ<sup>(٥٩)</sup>، ويعرفها ابن خلدون بعد أن يبين ضرورتها بقوله: «ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بحفظ الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال فنيهم وأخبرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء، ومن قام له مقامهم وهم الخلفاء... والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به...»<sup>(٦٠)</sup>.

ولقد اضطربت الفرق حول الخلافة طيلة قريين من الزمان، قبل أن يشرع الفقهاء في معالجتها في الوقت الذي أصبحت فيه تتغير عن سلطة رمزية أكثر من تبيرها عن سلطة واقعية، متأثرين في معالجتهم تلك بواقع الحال وتطورات السلطة، محاولين الحفاظ على الشكل الشرعي الخاص لوحدة الأمة.

ويميز التاريخ الكلاسيكي للفكر السياسي الإسلامي بين أنواع ثلاثة من

(٥٨) هامدون جيب وهادولك يوين المجتمع الإسلامي والغرب، القسم الأول، ترجمة

جد المجد القيسي، دار المسى، دمشق، ١٩٩٧م، ص ٦١، ٦٢

(٥٩) السكوري، الخلافة، مرجع سابق، ص ٨٣ خلا من رشدها

(٦٠) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق

المؤلفات كتب السياسة الشرعية (نصوص الماوردي والعراقي وابن تيمية وغيرهم من الفقهاء)، وكتب الملعة السياسية (نصوص الفارابي وابن سيا وابن رشد)، وكتب الآداب السلطانية (نصوص مصانيع الملوك)<sup>(٦١)</sup>

وعلى الرغم من الحلقه الضخمة والشائع لدى كثير من المؤرخين في الاستدانة إلى تلك المصادر لدى تناول موضوع الخلافة والحكم في الإسلام، فبشكل من إهمال الشكوك التاريخي لكل من المفاهيم والوقائع، فإن كتب السياسة الشرعية هي الأقرب صلة من منظور تناولنا للعلاقة بين الدين والدولة.

ويحتل كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية لفقهاء الشافعي أبي الحسن الماوردي (المتوفى عام ٤٥٠هـ) المكانة المركزية في الدراسات الحديثة في تناول موضوع الخلافة وسوابق من الوظائف العامة في الدولة الإسلامية ويبان أحكامهما، منذ أن نشر المستشرق الألماني Zimm الكتاب عام ١٨٥٣م، فجذب إليه أنظار المستشرقين الأوروبيين الذين عثروا الضمحل الأساس لفهم الفكر السياسي الإسلامي<sup>(٦٢)</sup>. واحتل نفس المكانة في المؤلفات التي تناولت الموضوع من جانب المؤلفين العرب منذ أن هوأه الدكتور عبد الرزاق السنهوري هذه المكانة في رسالته للدكتوراه الثانية من جامعة ليون عام ١٩٦٦م من لغة الخلافة وتطورها، وغالبًا ما يتم استكمال تناول الموضوع بالرجوع إلى الفصول من الخامس والعشرين إلى الثلاثين من الباب الثالث من مقدمة ابن خلدون (المتوفى ٨٠٨هـ).

(٦١) انظر: إمامة الإسلام، لتصفيف: جوزيف ميشيه وكليفورد بورورث؛ ترجمة: د. حسين موسى، د. إحسان صدقي الصمد، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٦٣٤، يونيو ١٩٩٨م الفصل التاسع (ب) من تأليف أ. ك. س. لامين، ص ١١٣، وكفالت د. كمال عبد العظيم في شرح أصول الاستدانة قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، بيروت، أبريل ١٩٩٩م، ص ١٤ ويخصص المؤلف كتابه المهم والمميز لشرح الثالث من الخطاب الذي يعبه فوراً مهت في توجيه حكم الدول السلطانية ومقايمة - وهي مقابلة شائعة على كل حال - بكتب «مرابا الأمراء» التي عرضت الثقافات الإمبريالية والعربية والبيزنطية، مسترشداً ومستلماً بمضمون حوالي (٥٤) من تلك المؤلفات في علاقها بمرحلة السلطة في دولة الإسلام

(٦٢) د. أحمد مازك البندادي الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م، ص ١٠٧ والكتاب في الأصل رساله دكتوراه في العلوم السياسية قدمت إلى جامعة زيمبر، عام ١٩٨٦م.

والحق أن كلا الكتائين يستحق المكالمة التي أوليها، فإذا كان كتاب ابن خلدون قد حُدِّدَ بعدُ مؤسساً لعلم الاجتماع في تاريخ الفكر عمومًا، عاد كتاب الماوردي يمكن عده أول كتاب عربي في «نظم القانون العام» إذا جاز لنا استعمال المصطلح الحديث، من حيث جمعه لأحكام الوظائف العامة وتبويبها وإفراد مؤلف لها من وجهة نظر التقعيد الفقهي، مع الاعتاضي المشروع من جديد من المؤلفات التي سبقتها واعتقدت ببيان الآداب السلطانية أو نصائح الملوك والتي كان من بينها عدة مؤلفات للماوردي نفسه، نظرًا لاختلاف أغراض وموضوعات كل من الطائفتين من المؤلفات.

ولم يكن الماوردي، كفقهاء أصولي، مبتدعًا في ما جمعه بين فقهي كتابه، ولذا مراء يَزِدُّ ما أورده من أحكام إلى أصولها في القرآن والسنة، وجمعها من مواضعها في بطون كتب اللغة التي عرّضت ضمن أبوابها للوظائف العامة ككتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (المعروف ٢٢٤هـ) والخراج لأبي يوسف (المعروف ١٨٢هـ) والخراج ليعقوب بن آدم القرشي (المعروف ٢٠٣هـ) وسواها من كتب الفقهاء والمكتلمين.

وتجب الإشارة إلى أن التنظير الفقهي للخلافة بدأ على أيدي فقهاء الشيعة، فكانوا أول من كتب فيها تحت عنوان «الإمامة» وتناولوها ضمن مباحث الأصول وهو أمر مفهوم على ضوء استقثار الأمويين خاتم عباسيين بالسلطة السياسية، واستحصانهم ألا يخوض الناس في هذا الأمر. ولذا أُلِّت مؤلفات الفقهاء المتعاضدين بهذا القدر أو ذلك مع السلطة (فيما بعد أهل السنة والجماعة) في هذا المجال، فتناولوها بإيجاز في الفروع ضمن مباحث الفقه، وذلك بدوره مفهوم باعتبارهم مفكرين دولة يتعين عليهم أن يدبروا شؤون الناس وحياتهم ومعاملاتهم. وظهرت مؤلفاتهم في مرحلة لاحقة، وغالبًا في معرض الرد على الشيعة، بعد أن كان هؤلاء قد حددوا موضوعات البحث ومصطلحاته<sup>(١٢٣)</sup>.

وهي مواجهة نظرية الشيعة عن الخلافة بالنص قال فقهاء أهل السنة إذ الخلافة عقد بين الأمة والإمام، ولكنهم احتلّوها في صاحب الحق في هذا

(١٢٣) د. محمد حمادة، المرجع السابق، ص ٣٣ وما بعدها.

العقد فقال البعض أنه حق للأمة جميعاً (المتعزلة)، وقال البعض أنه حق لعلماء الأمة، واختلف في العدد اللازم لها، فقال البعض أنه أربعون (قيساً على العدد اللازم لصلاة الجمعة)، وقال البعض إنه خمسة اقتداءً ببيعة أبي بكر في السقيفة، وقاسمها البعض على عقد الزواج (ولي وشاهدين)، وقال أبو الحسن الأشعري والغزالي والشهرستاني إنه الخلافة تتحد ببيعة الواحد (إذ اعتقدت لأبي بكر بمجرد أن عقدوا عمر، ولعثمان بمجرد أن عقدوا له عهد الرضخ بن عوف). وتتخذ كذلك بولاية العهد، كما فعل أبو بكر بعنده لعمر، وعنده عمر إلى أهل الشورى (أبن حزم والماوردي). وكان المبرر لذلك هو خشية الوقوع في الخلاف ظاهرياً أو الإذعان بالأسر الواقع فعلياً<sup>(٦١)</sup>.

أما الشروط التي يجب توافرها في الخليفة، كما حددها الماوردي - والفقهاء على ذلك عند شرط النسب القرشي الذي استثناه الخوارج والمتعزلة - فهي الإسلام بطبيعة الحال، والعقل والعلم وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والرأي والشجاعة والنسب<sup>(٦٢)</sup>.

وترقب على ذلك القول بأنه يتعين على أهل الحل والعقد ألا يخلوا الخلافة إلا لمن هو أفضل المسلمين من حاضريهم، ومن ثم لا تجوز إمامة المفضول (لدى الجمهور)، ولا يصح كذلك عقدنا لأكثر من خليفة (وكان تقرير الفقهاء ذلك يقرر على خلفية وجود خلاتين سوى العباسية: الأموية بالأندلس والفاطمية بمصر)، وقال البعض بجواز عقد الخلافة لأكثر من واحد إذا تحددت القبلة أو قام مانع - مثل بحر كبير - يمنع من النصرة (عهد الفاهر البغدادي)<sup>(٦٣)</sup>.

أما من اختصاصات الخليفة (الإمام)، أو بحسب تعبير الماوردي: «ما يلزم الإمام من الأمور العامة» فقد حصرها الماوردي - والفقهاء قبله ويسنه على ذلك - في عشرة أشياء:

(٦١) د. أحمد عبيد منصور: النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، مقال في عالم الفكر، المجلد الثاني والمشرون، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٩٣م، ص ١٣٨ - ١٤٥.  
(٦٢) في تعميم هذه الشروط السجوزي: المرجع السابق، ص ١٢٧ وما بعدها.  
(٦٣) المرجع السابق، ص ١٤٢ وما بعدها، وكذلك د. عبيد منصور، المرجع السابق.

١٥ - حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وإن  
نجم مبتدع أو راع ذو شبهة حه أوضح له الضميمة ويثبت له الصواب وأبعثه بما  
يبرمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة مبرعة  
من رلل.

٢ - تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين، وقطع الخصام بين المتدعفين حتى  
تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم.

٣ - حماية البيعة والذب عن الحرم؛ ليتصرف الناس في السمايش،  
ويشعروا في الأسفار آمنين من تشريد بغس أو مال.

٤ - إقامة الحدود؛ لقصان محارم الله تعالى من الانتهاك، وتحفظ  
حقوق عبده من إلتال واستهلاكة.

٥ - تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء  
بغرة يتكفون فيها محرمًا أو يشكفون فيها لمسلم أو معاهد دماء.

٦ - جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الملة؛  
ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.

٧ - جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصًا واجتهادًا من غير  
خوف ولا عيب.

٨ - تقديم المعطاء، وب يستحق في بيت المال من غير صرف، ولا  
تخير، ودفعه في وقت لا يندب فيه ولا تأخير.

٩ - استكفاء الأبناء، وتقليد النصحاء فيما ينوون إليهم من الأعمال  
ويكفله إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأبناء  
محفوظة.

١٠ - أن يباشر بنفسه مشاركة الأسور وتصفيع الأحوال؛ لينهض سياسة  
الأمة وحراسة المنة، ولا يعول على التعمير تشغلًا ببلدة أو عبدة، فقد  
يحول الأمين ويضن التامع<sup>(٦٧)</sup>.

(٦٧) السارودي الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م.



وتتجمع واجبات الخليفة - كما هو بين - اختصاصات دينية وأخرى مدنية باعتبار منصبه ولاية دينية ونباية عامة في أمور الدنيا والدين على أن الاختصاصات الدينية للخليفة لم تكن ناجمة عن كونه رئيساً لمؤسسة دينية، وإنما عن كونه خليفة لصاحب الشرع الذي نظم للأمة أمور دينها وديارها، فذلك التنظيم الذي أصبح من بعده مشاعراً لأئمة يتساوى أفرادها في حقهم فيه. ومن ثم كانت واجبات اختصاصات دينية تلزمه بالسهر على حماية الشريعة وإقامة شعائر الدين، دون أن يكون له سلطات روحية تطال نفوس البشر، فليس له أن يطلق أعراف ملتبس، ولا أن يفتقر المصوب، أو يطرد مذهباً من رحمة الله ولا يمنح الهركات، فكل ذلك من الأمور التي يختص به الله سبحانه، وليس له - إذا استثنينا خلافة الشيعة - أي صفة من صفات القادة أو العصمة من الخطأ<sup>(٦٨)</sup>.

وقال فقهاء الشنّة على العموم بجواز خلع الإمام، واختلفوا في الشروط، فبعضها أغلبيهم مرتبطة بالفسق الذي يؤدي إلى مقابلة الشهوة وارتكاب المحظورات والمكدرات (الشافعي والماوردي) أو الظلم (الفرازي) أو الجهل أو الضلال أو الكفر (الشيرواني). أما من يتبع عليه خلع الإمام، وهل يبيع نفسه الخروج عليه بالسيف فقد اختلفوا في ذلك. ومنهم كثيرون، ومن أبرزهم أحمد بن حنبل والسمع والطاعة للأئمة، البر منهم والفاجر، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية، والفرازي لا يبيع الخروج إلا إذا كان مأتاه السلطان كفرًا بواحد<sup>(٦٩)</sup>، الأمر الذي هبّ عنه فقهاء ذلك العصر بقولهم: سلطان غشوم خير من فتنة تدمر.

٣٨ - الدولة السلطانية: ولا بد من الإشارة - على هذا الصعيد - إلى أن مؤلفات فقهاء أهل الشنّة والجماعة في الخلافة ظهرت عندما تراجع النفوذ الفعلي لمؤسسة الخلافة في ظل ترايد سلطة أمراء الجود في مركز الخلافة، واستيلاء عمّال الأقليم على أقاليمهم، فيما عُرف باسم الدول

(٦٨) السهري، المرجع السابق ص ٣٥٤ وما بعدها، وكذلك سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في المسانير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الثالث، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٣٨١، ٣٨٢.

(٦٩) أحمد صبحي منصور، المرجع السابق.

السلطانية (بو بويه، العربويون، السلاجقة، الطولويون، الإخشويون، الحماديون، الرميكيون، الأيوبيون) التي استولت على جميع السلطات السياسية والدينية الواقعة محولة الخلافة إلى رمز ديني<sup>(٧٠)</sup> ومع استيلاء الأمراء والسلاطين على مقاليد السلطة الفعلية في عاصمة الخلافة وأقاليمها، ظلت الخلافة قائمة وإن رمزاً؛ إذ كان أحكام تلك الدول السلطانية بحاجة إلى اعتراف الخليفة بهم، على الرغم من أن سلطته الفعلية لم تكن تتجاوز أسوار بغداد بل وأبواب بيته أحياناً. ولم يذكر هؤلاء الحكام أبداً في إلغاء الخلافة أو تنصيب أنفسهم خلفاء، خصوصاً لفكرة واسعة هي وحدة رمز السلطة في الأمة الواحدة. ولم يحصل لقب الخليفة سوى المظفين نظراً لسانعتهم في أصل الحق، والأمويين في الأندلس في مرحلة متأخرة بعد أن استخدموا لقب الإمارة لمدة طويلة. لقد تحولت الخلافة إلى رمز ديني عندما فقدت سلطتها الفعلية، وكرس الفقهاء جهودهم للدفاع عن تلك المؤسسة<sup>(٧١)</sup>؛ إذ كانت إطاراً فعلياً ضرورياً لكل من الأمة والدول السلطانية باعتبارها مصدر الشرعية التي لم يكن باستطاعة تلك الدول الحصول عليها بمجرد الاستيلاء على الحكم. وبقي شعور المسلمين بأنهم أمة واحدة من دون الناس قوتاً وفعلاً إلى الحد الذي حال، بالإضافة إلى ذلك، ولمدة طويلة جداً دون ظهور كيانات سياسية دالة ومستقرة داخل العالم الإسلامي سواء أكانت وطنية أم إقليمية أم منتجة إلى أسرة حاكمة واحدة، وانعكس ذلك في أنقاب ملوك المسلمين التي نادوا ما أشادت - رغم تركيبتها وطولها - إلى شعب معين أو إلى سيادة على إقليم معين، إلا في معرض إشارة أحسنهم إلى مدارية بغرض الحظ من شأنهم، فيقال: سلطان مصر، ولسطان تركيا، وشاه فارس - من جانب منافسه - للدلالة على طهيمة حكمه المحدودة. واستمر ذلك حتى العصر الحديث حيث بدأ المسلمون، وتحت تأثير المصالح الأوروبية الجديدة، في التفكير بالسلطة المرتبطة بشعب أو إقليم معين، رغم أن السيادة الإقليمية كانت بطهيمة العدل موجودة بالفعل ومنذ مدة طويلة<sup>(٧٢)</sup>.

(٧٠) قارب السهوري، المرجع السابق، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٧١) أفضل شلق، الأمة والدولة، جذبات الجاهلية والسلطة في المجال العربي الإسلامي، عار.

المتحجب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.

(٧٢) دراسة برنارد لويس بعنوان السياسة والحرب، خص على مرات الإسلام، شاخت ويورد وورد وآخرون، الجزء الأول، عالم المعرفة، الكويت، المجلد ٨، طبعه تاليه ١٩٨٨م، ص ٢٢٩ وما بعدها.

ومع الإبقاء على الخلافة الرمزية، برز انعقاد سلطة الدولة السلطانية بانتظار لإمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء، وضرورة الطاعة على كل حال، طالما أن متولي السلطة - وبعض النظر عن شرعيته - يقوم بما هو مطلوب منه في حفظ الأمن الداخلي والخارجي، وطالما أن المجتمع، في غير الشأن العام، يدار على أساس من أحكام الشريعة التي يقوم على تطبيقها العلماء والفقهاء والقضاة.

ويمكن القول بأن جذور هذا الاتجاه المستند إلى تقديم وظيفة الإمامة على شرعيتها ترجع إلى الأمويين، وفي هذا المضمار استحدثت كلمات الإمام علي في الرد على الخوارج الرافعين شعار «لا حكم إلا لله» والتي ورد فيها «كلمة حق يراد به باطلا نعم إنه لا حكم إلا لله. ولكن هؤلاء يقولون: لا إمره! وأنه لا بد للناس من أمير يرزأ فاجره يحمل في إمرته المؤمنين ويستمتع بها الكافر» ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيه، ويقاتل به العدو، وثأنت به السبل، ويؤخذ فيه للضيف من القوي حتى يشرح يرزأ ويشرح من لاجره»<sup>(٧٢)</sup>.

وطوال القرن الثاني الهجري أكد المُحدثون على وحدة الجماعة وواجب الطاعة، واعتبار قنوة الإمام حتى الحفاظ عليها سائلا لشرعيته، وعبر الفقهاء عن نفس الاتجاه، فأكد أبو يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ) في مطلع كتاب الخراج، مستمهدا جملة من الأحاديث النبوية، على حق الطاعة للأئمة حدثنا على وحدة الجماعة، في ذات الوقت الذي كان الإمام الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ) يكتب في الرسالة «جميع المسلمين... أن يكون المخلاة واحداً وانفاضي واحداً والأمير واحداً والإمام»<sup>(٧٣)</sup>.

وزاد الاتجاه إلى اعتبار شرعية الإمامة راجعة إلى مدى تحقيقها للوظائف التي وُجدت من أجلها، وليس إلى استيفاء شروط الشورى والبيعة، ترسداً مع ظهور جمادة تحرم المكاسب والأئمة وسائر التصرفات في ظل الإمام غير امشريح، فرد عليهم المحاسبي (توفي ٢٤٣هـ) في كتابه المكاسب بأنه «أكثر العلماء والأعل في جميع الأمصار يرون الحرر والعجق واشراء البيع والمعاملات والوكالات والصانع ماخية أبداً، مد كان أول الإسلام

(٧٢) شرح معج البلاغة، الجزء الثاني، ص ٣٠٧.

(٧٣) الرسالة، ص ٢١٩، نقلها عن د. رضوان السيد الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق.

لا يضير الممتني المحاط لديه جور جائر ولا خدم ظالم<sup>١٤٦</sup> ووضع الإمام أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١هـ) السألة بكل وضوح بقوله «إن من عليهم بالسيف حتى صار حذيفة، ونُفي أمير المؤمنين لا يعمل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه عليه زماناً عادلاً كان أو دجراً»<sup>(١٤٧)</sup>

لقد وُلد التمايز بين الخلافة والدولة لسلطانية بعض أرباب السيف وأرباب القلم في داخل وظائف الدولة تمايزاً بين حكم الشريعة وحكم السياسة، وجاء هذا التمايز نتيجة التطور التاريخي الذي أدى إلى انفصال المؤسسة السياسية تدريجياً عن المؤسسة الدينية - إن جاز إطلاق هذا الاسم على العلماء والفقهاء والقضاة والمفتين - وإلى تحكُّم الأولى بالثانية. وقد اكتمل هذا الانفصال في الدولة المملوكية، وعُيِّن عنه مؤرخو وفقهاء تلك المرحلة بوضوح تام<sup>(١٤٨)</sup>.

لقد ظهرت جذور هذا الانفصال مع تكوُّن جماعات الفقهاء ومدارسهم خارج إطار الخلافة (في العصرين الأموي والعباسي)، ومعارضة بعض تلك الجماعات لمؤسسة الدولة منذ القرن الثاني الهجري، وتطور من خلال استغلال الوظائف التي كانت تابعة لمخليفة ومثلثة لأوامره كوزارة القضاء وإدارة الجيوش، وصولاً إلى قيام الدول السلطانية التي كانت المؤسسة السياسية أو العسكرية فيها هي الغالبة، ومن ثَمَّ كانت سلطتها هي الأشمل. وتحددت سلطة الدين والشريعة في وظائف معينة تحدها الدولة وتحتفظ لنفسها بما عداها كالبيع والأوقاف والأشهاد وتحديد مواعيد الصوم والفتيا والألقاب الشرعية كالتشايخ بين الزوجين وأرباب الدين ونحو ذلك<sup>(١٤٩)</sup>.

بمارة أخرى فكانت الدولة في تلك الأزمنة تحرس الدين ولا تتدخل فيه، في حين تنسوس الدنيا أي تقوم بإدارة الشأن العام<sup>(١٥٠)</sup>. ولم يعد الفقهاء أنهم محرومون من سلطتهم شيئاً أو أن الدين قد هلك مجاله نتيجة لذلك، فقد باركوا أن تكون المؤسسة السياسية (الدولة السلطانية) هي صاحبة اليد العليا، وهي التي تدير شؤون الشريعة، فُتِّحَ أرباب الوظائف الدينية وتعرفهم وتشرف

(١٤٦) السجد لأبي علي (١٣٨) نقله عن ذات المرجع السابق، ص: ١١٠

(١٤٧) الفضل في المرجع السابق، ص: ١٣٩ - ١٣٨

(١٤٨) لأرباب د. يحيى الجمل، البحث عن دولة المؤسسات، مقال في مجلة سطور، القاهرة.

العدد (١٠٠)، مارس ٢٠٠٤م.

(١٤٩) د. وضوح السيد، سبيل الإسلام السياسي ومتغيرات السياسة الأمريكية، مقال في عند

جريدة الحياة الصادر بتاريخ ٢٠٠٧/٣/٢٠م.

علي أعمالهم وتحاكمهم عند الضرورة، لكنهم اشترطوا على الدولة أن تقوم بتدبير أمور السياسة والشريعة على ضوء الدين وبانتطابق مع الوحي الإلهي<sup>(٧٩)</sup> فقد اعتبر الفقهاء أن المطلوب من الدولة هو توفير جملة من الشروط السياسية والاجتماعية التي يستطيع المسلمون معها تحقيق وجودهم كجماعة تمارس شعائر دينها، وتعيش بالطريقة المناسبة لتعاليم دينها وروحها في الحياة. وحسب هذا التقسيم للاختصاصات في مصلحة الدولة السلطانية، حيثما وُجدت في عالمنا الإسلامي. ففي الوقت الذي عاش فيه الفقهاء ولم يمت أملاكهم سلطة ذات مصدر إلهي، انفردت الدولة السلطانية بالحقن العام وعاشت فيه سلطتها الاستيعابية المطلقة<sup>(٨٠)</sup>.

لقد كان للدولة الإسلامية وجهها الديني دون شك، ولكنه كان تمييزاً من فكرة التمثيل القلبي للجماعة، وتطبيق شريعتها أكثر مما كان تمييزاً عن أسلوب للإدارة وتنظيم للسلطة. واكتفت الجماعة ولقها من الدولة بإعلان خصومها للدين، وبمنحها الشرعية كدستور للدولة مع وجود الحكمة والسلطة، مع ما في ذلك من تناقض مع الشريعة التي عرفها صدر الإسلام. وقد أدى ذلك إلى عدم تبلور نظرية إسلامية في الدولة واقتصار الفكر السياسي الإسلامي على البحث في شرعية السلطة وثباتها بالواجبات المنوطة بها عرفاً. ولا يزال هذا التمايز بين حكم الشريعة وحكم السياسة كامناً في أساس المنازعة الدينية للسلطة السياسية العسكرية في مجتمعاتنا الإسلامية حتى اليوم. فقد أدى استقلال الدين عن الدولة، مع استيعابه لأمر الدنيا، إلى انشراح العميق بالمجتمع وصيرورته ملتزماً مشتركاً للجميع لا يمكنه جهة معصية، وتحويله إلى المبدأ الأخلاقي للجماعة والراية التي ترفعها باستمرار في وجه الدولة المطلقة - على مر العصور - للشريعة<sup>(٨١)</sup>.

وقد استمر الحال كذلك حتى العصر الحديث، حيث فرضت عملية إعادة صياغة الدولة في المجتمعات الإسلامية ولحق نموذج الدولة القومية الحديثة معطيات جديدة فيما يتعلق بعلاقة تلك الدولة بالدين على صعيد كل من الواقع والفكر

(٧٩) الفضل شلق، المرجع السابق، ص ١٣٩

(٨٠) نازم محمد أركون، تأريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٧١

(٨١) برهان غليون، الدولة والدين، ص ١٠٩ - ١١٩

### **الفصل الثالث**

## **العلاقة بين الدولة القومية الحديثة والدين**

## العلاقة بين الدولة القومية الحديثة والدين

كما أصبحت المجتمعات البشرية على امتداد التاريخ حينها الخاصة لمؤسسة الدولة، المطبوعة بعوامل التطور الداخلي لتلك المجتمعات وبثأثيرات الغزو والتأثير المتبادل للحضارات، أنتج سكان القرب (الأوروبي) نموذجهم الخاص للدولة في واقع كان يخلو تمامًا من تلك المؤسسة عند بداية الألفية الثانية بعد مولد المسيح (1000). لقد كانت تلك الدولة نوعًا من الابتكار الخاص الذي تَقَلَّ استجابة ذات موقع محدد في الزمان والمكان للمجتمعات التي واجهت المجتمعات الغربية في عصر نهضتها، وأضفى عليها فالت مجموعة من السمات الخاصة، المرتبطة فيما بينها، والمرتبطة في ذات الوقت بالعملية التاريخية لتكوّن تلك الدولة.

وبحكم كونها دولة تحتم أن يتردد فيها الأركان الثلاث المتعلق حليها للدولة من شعب وأرض وسلطة، إلا أن المرحلة التي ظهرت فيها من تاريخ البشرية، وظروف تكوينها فرضت إعادة صياغة أو إعادة إنتاج للمفاهيم المتعلقة بكل من تلك الأركان على نحو يتمايز عن الدول القديمة والبسيطة، وفرضت معها ظهور مجموعة مترابطة من المفاهيم الجديدة، التي كان أبرزها السيادة والقومية ومؤسسة السلطة ودولة القانون والعلامة.

٢٩ - جُلُود الدولة - الأمة - عند بداية الألفية الثانية من مولد المسيح كانت الممالك الجرمانية المست التي قامت على أنقاض الشطر الغربي من الإمبراطورية الرومانية قد دخلت في طور الأفول؛ نتيجة لانتشار النظام الإقطاعي الذي وجد فيه ملوكها - من خلال مقايضه الأرض الممنوحة للسادة الإقطاعيين بالخدمة العسكرية التي يلتزم أولئك وتابعوهم بتقييدها - لحل الأمل للاحتفاظ بقوة كافية من الفرسان لمواجهة التهديدات المحيطة بهم من

جانب كل من الأمويين في الأندلس، وغزة القابكتج، والبنو الهجاريين خلال لغزو السبع<sup>(١)</sup> وأصبحت للكنيسة الرومانية هي المؤسسة الوحيدة الثابتة والمُنتظمة إلى حد بعيد في غرب أوروبا، ولعبت دور الوسيط بين نظم وحضارة العالم الروماني والقبائل الجرمانية الوافدة إلى الحضارة، والأخنة في اعتناق المسيحية، من خلال اجتماعها بالتنظيم المؤسساتي والقوانين والإجراءات والنظم القضائية الرومانية<sup>(٢)</sup>. واكتسبت الكنيسة بالفعل بعض خصائص الدولة كالمؤسسات القائمة ونظرية في السيادة البابوية، كما كان كثير من رجالها على ارتباط وثيق بالسياسة الدينية، الأمر الذي أدى إلى تأثير مباشر للنظريات السياسية والفكرية الإدارية الكنسية على الدولة الحديثة - العلمانية - التي ظهرت في أعقاب ذلك<sup>(٣)</sup>. على أن الكنيسة كانت، ومنذ عصر شارلمان الذي أعلن نوعاً من القيصريّة البابوية وما أوتى إليه من هيئة الدولة على المؤسسة الدينية، وحرص خلفائه على الاستمرار فيها، قد أصبحت في حالة تلبية للسلطان المدني. واقترب ذلك بانتشار الفساد في صفوف الرعية العليا من رجال الأكلهروس كنسبة لعلاقاتهم بالمجتمع الإقطاعي، الأمر الذي استدعى إصلاح المؤسسة الدينية. ومهدت بعض الحركات الإصلاحية في صفوف الرهبان، أشهرها الكوننسية والنورنسية، وأعمال البابوات ليون التاسع ونقولا الثاني والكسندر الثاني، للإصلاح الكنسي الذي تم على يد البابا جيوجوار السابع (تولى ١٠٧٣م)، والذي «تشكل، بموجب منشور بابوي صدر عام ١٠٧٥م تنظيم هيئات الكنيسة وتدرجها على شراير نظم الإمبراطورية الرومانية القديمة، جامعاً منها قوا منسجمة مخاضة لسلطة المطلق للكرسي البابوي<sup>(٤)</sup>. وشرع حملة قاسية ضد تنصيب السلطة الزمنية للأصافقة، باعتباره أساساً لكل تجاوزات السلطة الزمنية على السلطة الروحية فيما عرف بنزاع المنصبية الذي استمر لعدة محسن عات، وكان له أبلغ الأثر على علاقة الدين بالدولة في كل أوروبا

(١) كافي زايي تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص ١٨٢ - ١٨٨.

Jean Elie: Histoire des institutions, Vol 3 "Le Moyen Age", Presses Universitaires de (٢) France, 1993 p.p. 40-65

(٣) جورج شراير - أصول الوسيلة للدولة الحديثة، مرجع سابق، ص ١٩.

(٤) شواليه، تاريخ الفكر السياسي - مرجع سابق، ص ١١٥. وكذلك



وأدى سعي الكنيسة القوي إلى تحليل مجال سلطتها ورسم حدوده والنداع عنها إلى حرم بقية هيئات المجتمع، وبصفة خاصة ذلك المجال من السلطة المسيحية الآخر بالتشكل والذي عرف فيما بعد باسم الدولة، على رسم حدودها والمطاع عنها بالمقابل<sup>(٥)</sup>.

وقال البابا جريجور موصفاً أسس ملعيه الثيوقراطي: «الكنيسة الرومانية أسست من قبل الرب وحده، والخبير الأعظم الروماني هو وحده الكلي بحق، وعتديبه في كل مكان أهلى من كل الأساقفة، وبحق للبابا أن يعزل الأباطرة ولا تجوز محاكمته من قبل أي شخص... ويحكنه أن يحل الرعايا من يمين الولاء للظالمين»<sup>(٦)</sup>. وقرن جريجور القول بالفعل، فعزل ملك ألمانيا هنري الرابع عام ١٠٧٦م، وحل رعاياه من يمين الولاء به. وأعقب ذلك بقرار علني بحرمانه أي طرده من رحمة الله. ورفض هنري لمدة ثلاثة أيام أمام دير «كانوسا» يلتمس من البابا أن يعفو عنه. واستمر خلفاء جريجور في السير على خطاه في معركتهم الممتدة حتى عام ١٢٥٠م، والتي عُرفت في القرن الثاني عشر بصراع السيئين، والتي كان صراعاً بين نزعيتين كنسيتين لم يكن بإمكان أحدهما أن تقبل بسيطرة الأخرى عليها. ثم يكن للسلطة المسيحية، في نظر الكنيسة، سوى مصدر واحد هو الكنيسة كما قال هوج دوسان فيكتور (١٠٩٧ - ١١٤١م): «السلطة الروحية يجب أن تؤسس السلطة الزمنية لكي يتسنى لها الوجود، وأن تحاكمها إن أساءت السلوك. وأكد البابا أنوسنت الثالث، الذي اختار لنفسه لقب نائب المسيح بدلاً عن نائب بطرس، أن نائب المسيح لن يمارس السلطة الزمنية بشكل اعتيادي لكن له الحق في التدخل إذا استدعت الحاجة ذلك»<sup>(٧)</sup>.

وتزايدت سلطة الكنيسة في القرن الثاني عشر، ووصلت إلى ذروتها في القرن الثالث عشر، فتمكنت في يديها السلطتين الروحية والسياسية بوجوه البابا، صاحب السيادة المطلقة على الأرواح والذي يقرود جيئاً من الأكليروس، والمتداخل في الحياة السياسية من خلال مبعوثيه (القاصدين

(٥) شولايه، المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٦) المرجع السابق، ص ١٦٨.

(٧) شولايه، المرجع السابق، ص ١٦٧ - ١٧٥.

الرسوليين) المرومين بصلاحيات كاملة، ودخل الملوك في نعمة الكنيسة المباشرة، التي خلقت محكم التعتيش، ووضعت قواعد معيها، وقادت الحروب الصليبية، وأشرقت عليها، في مجتمع عالمي الرعة، مثل سط الإنتاج الإقطاعي قاعدته الاجتماعية وسدته لغة رسمية واحدة هي اللاتينية، لغة القسايس ورجال الدين<sup>(٨)</sup>.

لقد كان لانتصار الكنيسة في نزاع التعصبات، وتزايد سلطانها إلى حد بعيد في أعقابها، آثار جانبية بعيدة المدى. فقد أتاحت بتأكيدها سلطانها المطلقة وانفصالها عن الحكومات العلمانية، المجال لتدقيق المفاهيم الخاصة بظيمة السلطة الدينية، وإذا كان المدافعون عن الليبرالية يقولون بأن ليس بوسع الكنيسة القيام بجميع الوظائف السياسية، وضرورة وجود حكام زمنيين مستقلين عن الكنيسة، وخاصة في ذات الوقت لتوجيهها ومحاذاتها، للقيام بها، فقد كان مؤدي ذلك أن على هؤلاء الحكام أن يذهبوا مؤسسة ذات طبيعة مختلفة لم يكن لها حتى ذلك الحين اسم خاص. لقد كان المفهوم النيجرجوري للكنيسة يتطلب ابتكار مفهوم الدولة<sup>(٩)</sup>.

وبين عامي ١١٠٠ و١٦٠٠م، وفي واقع اجتماعي يختلف عن ذلك الذي ظهرت له الإمبراطوريات القديمة وتميز ببطليته أي: بُعده عن الإمبراطوريات القديمة وسلطة مراكزها القوية، وباستخدام مائة بشرية مختلفة عن تلك التي استُخدمت في بناء تلك الإمبراطوريات، أعاد الأوروبيون ابتكار الدولة على حبر مقتطع من سلطة الكنيسة وفي صدام معها، الأمر الذي كان له أبلغ الأثر على العلاقة اللاحقة بين تلك الدولة الحديثة، والمؤسسة الدينية.

وقد أصبح ذلك النموذج الأوروبي هو النموذج السائد في العالم إذ اضطرت الدول غير الأوروبية إما لنسخ ذلك النموذج سر أجل البقاء أو تحمّل أعباء الاستعمار التي أدخل إليها العديد من عناصره. ولعبت مجموعة من العوامل دورها في بلورة السمات الخاصة لتلك الدولة وتركت أثرها على

F. Charron: Histoire de Dieu et des Institutions, La société des temps modernes t. (A)

(٩) شتراير، المرجع السابق، ص ٢٥.

فكرها السياسي والقانوني وفي مقدمة تلك العناصر يأتي عصر النهضة وعالمه الفكري المميز بالعودة إلى التراث اليوناني الروماني، وتقضه لمفهوم الوسطى، ثم حركة الإصلاح البروتستانتي وهجومها الكاسح على البابوية، والذي لم يخرج منه العالم المسيحي إلا مستشً، وأحيراً الصروب لأهلية، لسياسة الدينية، التي اجتاحت فرنسا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر وانتجتها خلال النصف الأول من القرن الذي يليه.

٣٠ - سمات الدولة الأمة: استندت إعادة ابتكار الدولة في الغرب الأوروبي ضمن أطر تاريخية واجتماعية ذات خصائص مميزة إعادة صياغة للأركان المنفتح عليها لمؤسسة الدولة. فحلّ التجديد الإقليمي محل النزوع العالمي للإمبراطوريات والعالم الوسيط، وحلّ الانتماء إلى أمة أو قومية محلها والاستقرار على ذلك الإقليم محل الرابطة الدينية بين رعايا الإمبراطورية، فظهرت مفاهيم القومية والمواطنة والجنسية، رحلت السلطة المؤسسية محل السلطة الشخصية، وأصبح القانون هو أساس الدولة ومنبع سلطتها وليس الدين، ومن ثم أصبح من الممكن تعريف تلك الكيانات القديمة المعاد صياغة أركانها تحت اسم جديد، هو الدولة، بأنه التنظيم متميز يتحكم بوسائل القسر المركزية ضمن أراضي واضحة الحدود، وله الأولوية على كل التنظيمات الأخرى العاملة على تلك الأراضي<sup>(١٠)</sup>. يبين من ذلك التعريف انصبغ، كما يبين من أصله لدى ماكس فيبر، أنه وإن كانت الأرض والسلطة والسكان الممارسين لملك السلطة والمفاهيم لها أي: الشعب، أموراً ملازمة للدولة قديمها وحديثها، فإن التجديد الإقليمي وبناء الإدارة البيروقراطية المركزية والمتعلقة شكلاً مؤسساتياً متناسلاً، ولها ما على تطبيق القوانين بما يعني من احتكارها قوة الإكراه المادي الشرعي المعترف بها وظهور الجيوش القومية، التي يتجند فيها العامة والمحمومين إلى جند الطلقات الساكنة والمحمولين، هي سمات ملازمة للدولة الحديثة<sup>(١١)</sup>.

(١٠) شارتر نالي، الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ، ترجمته عصام الصعاجي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٧٤، ويليس في ذلك التعريف إعادة صياغة لتعريف ماكس فيبر للدولة هي جماعة بشرية تدعى بتجاسد احتكار الاستخدام المشروع للقوة المجدية في نطاق أرض معينة قس المرجع، ص ٩٤.

(١١) Max Weber: on economic and institutional building, Chicago, university of Chicago press, (١١)

ولكي نستطيع مؤسسة الدولة الحديثة أن تباشر مهامها، وتجر عملية انصافها من المجتمع وناسها (أي تحويلها إلى مؤسسة مفعلة من أفراده) تعين عليها أن تكون قادرة على دفع رواتب موظفيها حتى يتماثل هؤلاء مع دورهم، ووظائفهم بمعزل عن انتمائهم الاجتماعي. وقد سمح الاقتصاد النقدي (المرتبط بسط الإنتاج الرأسمالي) للدولة بدفع أجر منتظم لموظفيها، وساعدت ولادة هذا الاقتصاد على تدمير الأشكال التقليدية للسلطة، وهذا أحد وجوه تميز الدولة الحديثة عن البيروقراطيات القديمة المرتبطة باقتصاد الكفاف والتي تنفد أجرها عتياً، أو بشكل مباشر من تنولي حكمهم<sup>(١٢)</sup>.

لقد كان المجتمع الإقطاعي الذي ظهرت في أحشائه تلك الدولة الحديثة مجتمعاً لا مركزياً، موسوماً بضعف كل من قوى الإنتاج وعلاقات التبادل، وبالتالي لم تكن له ضرورة للتفكير بوحدة سياسية اجتماعية تجمع مختلف «السيدات» الإقطاعية في كيان موحد. وكانت العلاقات بين السادة الإقطاعيين علاقات شخصية يحكمها مبدأ الولاء الشخصي دون حاجة لاستيعاب أو اندماج أرض الإقطاعي بأرض سيده. لم تكن له جدوى لمفهوم الأمة في ذلك المجتمع، ومن ثم لم يكن معروف. على أن انتشار علاقات الإنتاج الرأسمالية، والإنتاج من أجل السوق، والتبادل المعمم، امتدعت تكاملاً أكبر بين المناطق التي كان لها استقلال ذاتي نسبي. وأضفى ذلك على التكوين الخاص لتلك العلاقات الجديدة تجانساً تمت ترجمته على الصعيد الأيديولوجي بمفهوم الأمة المؤسسة على أنقاض الانقسامات الإقطاعية، والتي تتحقق على الأرض بإلغاء العواجز الجمركية الداخلية، ووضع الحدود الخارجية، واعتماد أنظمة ذات مقاييس موحدة ولغة وطنية... إلخ<sup>(١٣)</sup>.

٣١ - الإقليم: الدول القومية إلماً هي وحدات إقليمية، وإقليم الدولة

1968, et: Economie et Societe p.249 par Bertrand Badie et Pierre Brinbaum, Sociologie de l'Etat. - Op. cit-17

Max Weber: "Bureaucracy" in: Hans Gerth and C. Wright Mills, from: Max Weber: New (١٧) York, Oxford University press, 1958, p. 204 and suivants, par Bertrand Badie et Pierre Brinbaum, Sociologie de l'Etat. Op. cit

(١٢) ميشال مياي دولة القانون، مرجع سابق، ص ١٩٠ - ١٩٦

- كما يقول الدكتور حامد سلطان - هو ذلك الجزء المحدود من الكرة الأرضية الذي يخضع لسيادة الدول وهو عصر لا شيء له لوجريما، وأصل كلمة «الأراضي» أو «الأقاليم» (Territory) مشتق من اللاتينية (Terra)، وكانت تسمى الأحياء التي تحيط بالمنطقة والتي يخضع لها في الحكم والتفريع وكان استخدام الكلمة يرتبط في بادئ الأمر بالدول - الممتدة في العالم القديم، ثم ظهرت الكلمة من جديد لتحديد نطاق الولاية القضائية للمدن الإيطالية في العصور الوسطى. ولم تستخدم الكلمة مطلقاً في وصف الإمبراطورية الرومانية في مجملها أو العالم المسيحي في لعصور الوسطى<sup>(١٤١)</sup>. فالرابطة بين الدولة وأرضها أو إقليمها - على قوتها التي تجعلها لا يفرقان من حيث مدلولهما القانوني - هي رابطة حديثة، فالإقليم لم يكن عنصراً أساسياً من عناصر الدولة عند اليونان والرومان؛ إذ قامت تعريفاتهم لمفهوم الدولة على إبراز العنصر الإنساني في مختلف الجماعات دون ربط حيائها أو وجودها بالإقليم معين. وبدأت تلك الرابطة تظهر في العصور الوسطى بتأثير التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الإقطاعية، حيث كان سلطان الأمراء والنبلاء يقاس بمدى ممتلكاتهم الإقليمية. وفي أواخر العصور الوسطى، بدأ الإقليم يظهر في الإدراك القانوني للدولة بوصفه عنصراً من عناصر تكوينها تراثاً مع تشكل الحكومات المركزية القوية، وادعاء رؤسائها ملكية إقليم الدولة ملكية شخصية مطلقة، ومن ثمّ ارتقى الإقليم في الفكر القانوني ليعبر عنصراً تكوينياً للدولة بالتدريج مع عنصري الشعب والسيادة<sup>(١٤٢)</sup>.

وتعددت النظريات التي قيل بها لتحديد الطبيعة القانونية لحق الدولة على إقليمها، وجاءت تلك النظريات متأثرة بالظروف التاريخية والمعتقد الدينية التي لا يست تطور الجماعات البشرية على مر العصور، بهذا من نظرية الملكية التي ينسب أنصارها إلى أن الحق في الإقليم هو حق عيني مماثل حق الملكية، والتي ترجع جذورها إلى العصور القديمة التي كان فيها الأئمة يملكون الأقاليم الخاضعة لسلطتهم الدينية، مروراً باعتبار الإمبراطورية

(١٤١) البصائر السياسية، يار ليجور وكولر لشت، الجغرافيا السياسية للعالم المعاصر - ترجمة عبد السلام وهبولة، وه إسحق حبيب. سلسلة عام المعرفة، الكويت، ٢٠١٢م، الجزء الأول، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(١٤٢) د حامد سلطان القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص ٤٤٥ - ٤٤٧. ويشير إلى أن المفهوم الإسلامي من دار الإسلام ودار الحرب كان يربط الإقليم بنظام الدولة برباط وثيق، فالدولة المرجع ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

الرومانية الأقاليم المفتوحة ملكًا مشتركًا للرومانيس، والذي يجد مثيلًا له في موقع عمر بن الخطاب تجاه الأراضي المفتوحة في الدولة العربية الإسلامية، وصولا إلى العصور الوسطى ونظام الإقطاع، حيث كان للملك حق أعلى في ملكية الإقليم، يصاحبه حق ملكية عادي ينبت للأمير صاحب المبادرة في الإقليم ومع تركر السلطة، زالت ملكية الأمراء وبقيت ملكية المملوك، وتصرف المملوك في الأقاليم بشئ وسائل التصرف في الملكية الخاصة من تبازل وقراء وعية ومطابقة... إلخ، ومن ثم انتقلت ملكية الإقليم من الملك إلى مجموع شعب الدولة. أما قاني تلك النظريات فهي نظرية المساحة، وفعواها أن الدولة لا تمارس سلطانتها إلا على الأفراد ذوي الإرادة، وما الإقليم إلا المساحة التي تمارس فيها الدولة هذا السلطان، حيث يفسى الإقليم عنصرًا من عناصر الدولة وهو المساحة المحدودة التي تستطيع الدولة أن تمارس فيها حقوقها في إصدار الأوامر والنواهي. وظهرت نظرية الاختصاص - ثالث نظريات الطبيعة القانونية لحق الدولة على الإقليم - كتطوير لنظرية المساحة، وخلصتها أن ممارسة حقوق السيادة التي هي اختصاص للدولة، تتطلب تحديد المخططين بالأوامر والنواهي المترتبة على تلك السيادة، كما تتطلب تحديد المكان الذي ينفذ فيه الأمر. فالاختصاص النوعي للدولة يتطلب تحديد الاختصاص الشخصي والاختصاص المكاني، الذي هو تحديد الإقليم، أو النطاق الإداري الذي تمارس الدولة سلطانتها في حدوده<sup>١٦٦</sup>.

٣٦ - الشعب والأمة/ الجنسية والمواطنة: وكما أصبح للدولة إلهيم محددة، أصبح رعاياها من قاطني ذلك الإقليم على وجه الاستمرار، يسمون شعبًا. والشعب هو الركن الأساس في الدولة، ويجمع بين أفراد صفات عامة مشتركة تخلق قدرًا من الانسجام بينهم، وتمثل رابطة معنوية تجعل المجموعة البشرية المكونة له ترغب في العيش المشترك على إقليم دولة يعينها، دون أن يهي ذلك بالضرورة الانتماء إلى دين واحد أو جنس واحد أو التحدث بلغة واحدة؛ إذ لا يوجد تطابق بين الأمة - التي سمرعش لها

(١٦) د - حامد سلطان، المرجع السابق، ص ٢٤٨ - ٢٥٥ حيث يخلص إلى أن الطبيعة القانونية للإقليم الدولة هي خيط من هذه النظريات جميعًا

## حالا - وشعب الدولة<sup>(١٧)</sup>

ويرتبط كل من أفراد الشعب بالدولة القائمة على الإقليم برابطة الجنسية ولقطة الجنسية ترجمة اصطلاحية للكلمة الفرنسية *nationalité* المشتقة من كلمة *nation* ومعناها، أمة، والمشتقة بدورها من الكلمة اللاتينية *natio* ومعناها المنحدرون من جنس واحد وجنسها *gens* بمعنى: بولس، بالمقابلة لكلمة *populus* أي: سكان البلد على وجه العموم<sup>(١٨)</sup>. إلا أن الجنسية لا تأخذ معناها من الجنس، فالجنسية في علم الاجتماع رابطة بين فرد وأمة وفي علم القانون علاقة قانونية تربط فرقا معينا بدولة معينة، وتقوم على أساس الحماية من جانب الدولة والخضوع من جانب الفرد. ويصير آخر هي وصف في الفرد ينسب له إلى دولة معينة<sup>(١٩)</sup>. واصطلاح الجنسية بمعناها الاجتماعي والسياسي والقانوني ألفه المذكر اصطلاح حلت في لغة القانون يرجع إلى أواخر القرن الثامن عشر<sup>(٢٠)</sup>.

والجنسية هي معيار التفرقة بين رعايا الدولة المتمتعين بحمايتها والخاصين لسلطانها، والأجانب. ولتلك التفرقة آثارها في النظامين الدولي والداخلي حيث للمواطن حقوق أكثر كالطرق السياسية، وحق الإقامة على إقليم الدولة دون أن يكون لها إبعاد عنه، والحق في حماية مطلق دولته في الخارج، وعليه واجب الخضوع لسيادتها وسلطانها التشريعية والتنفيذية والقضائية، التي يخضع لها الأجنبي أبداً متى أقام على إقليمها<sup>(٢١)</sup>.

لقد حلت رابطة المواطنة كصفة للأفراد المقيمين على إقليم الدولة الحاملين لجنسيتها والخاصين لسلطانها، يبين منها إغلاء رابطة العيش المشترك على إقليم واحد، محل الروابط الأخرى كالانتماء إلى أصل واحد

(١٧) د يحيى الجمل الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٨

(١٨) د حر الدين عبد الله القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، في الجنسية والمواطن ومركز الأجانب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ م، ص ١٢٣ - ١٢١، وكذلك الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، الجزء الثاني ص ١١.

(١٩) د حامد سلطان المرجع السابق، ص ٣٣٧ - ٣٣٨

(٢٠) حر الدين عبد الله، السابق، ص ١٢٦

(٢١) د حر الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ١٢٧ - ١٢٨، وكذلك د حامد سلطان،

أو دين واحد، والتي مثلت أساساً للأشكال السابقة تاريخياً للارتباط بين الدولة ومادتها البشرية. لقد تحولت الدولة تحولاً غير محسوس من وحدة إنسانية خالصة إلى وحدة إقليمية أيضاً، وتم ذلك في بدايات القرن التاسع عشر.<sup>(٢٣)</sup>

والنظام التشريعي لرابطة الفرد بالذات (الجنسية) حديث نسبياً، حتى أن البعض يربط بين ظهوره وبين الثورة العرسية. ومع ذلك فلا شك أن العلاقة بين الفرد ومجتمعهم الذي يعيش فيه، سواء في صورة الدولة أم غيرها، هي أقدم بكثير من المنظمات الحديثة للجنسية<sup>(٣٣)</sup>.

[illegible]

والأمة ظاهرة لديها اكتسبت أبعاداً جديدة بارئهاطها بالزعة القومية  
والدولة القومية الحديثة المسماة أصلاً الدولة - الأمة - (Elsens-nation).  
واختلف الحقوقيون في تعريف الأمة فانقسموا حذرتين: المدرسة الألمانية  
التي أعطت الأولوية في تعريفها للعوامل الموعرعة؛ كالأصل (الدم) واللغة  
والدين والثقافة بما هي نظام من السلوك والقيم المعروعة على الفرد، وكان  
هذا التعريف أساساً في النزعة النازية التوسعية الرامية إلى أن تشمل الأمة  
الألمانية الواحدة كل الأفراد لأربن المسيحيين ذوي اللغة والثقافة الألمانية  
والمعروفة الفرنسية التي ركزت على العنصر النفسي المتمثل في الماضي  
المشترك وإرادة العيش المشترك، بما موجه أن لكل جماعة ترغب في تشكيل  
الكيان الخاص بها الحق في الاستقلال الذاتي والتسيير الحر لأموها كأمة،

(٢٢) د. حامد سلطان المرجمي، ص ٧٦٥.

(٢٢) د يحيى الجمل، المرحوم السابق، ذات الموضوع

(٢٤) د. رفوان السيد لأمة والمصاحبة والسطة، مرجع سابق، ص ١٣ وما بعدها



وهو ما عرف باسم مبدأ القوميات، والذي سمح لإيطاليا ثم لألمانيا بأن تشكل في القرن التاسع عشر أممًا حديثة انطلاقًا من إمارات ودويلات شديدة التباين. ولقد اندثرت المدونة الألمانية، وساد المذهب الفرنسي الذي يُعطي الإرادة على الواقع، والعقد الاجتماعي على الإرث الطبيعي، والحقوق على الظواهر المادية.<sup>(٢٨)</sup>

لقد تشكلت الأمم الحديثة في أوروبا في ظل الدول الاستبدادية الوراثية، التي كانت تعدّ ملكًا للعاهل، في إطار علاقات الإنتاج الإقطاعية، مثلما تشكلت الأمم عبر التاريخ، ولكن في سياق وواقع مغايرين. فعلى مدار التاريخ، كان الفوز يوجد الشروط الصافية لتكوين الأمة لم تتوحد مكوناتها البشرية بجماع العناصر التي حددتها كلٌّ من النظريتين الألمانية والفرنسية أفني الذكر. وكان الملوك يمثلون مركز الثقل المبرهن المشتركة للبشر الخاضعين للسلطة، فنشكّل حولهم الاسم<sup>(٢٩)</sup>. ومع معدوك القرن التاسع عشر ونزاعات الإصلاح الديني، تميزت سيطرة الملوك على كلٍّ من الإقطاع والمؤسسة الدينية، لكنها كانت سيطرة سائبة في طريق الأثول. وفرضت عملية التراكم الأولى لرأس المال، المستندة على المدن المستقلة في أرجاء أوروبا، شروطًا جديدة لتكوين هياكل السلطة، أدت إلى حلول الهوية الروحية للأمة محل الأساس اللاهوتي للوراثة الإقطاعية. وباتت الأرض والكتلة السكانية - المطروحتان كتجديد مثالي - امتدادًا لجوهر الأمة السياسي. وورث المفهوم الحديث للأمة الكيان الوراثي للدولة الملكية، وأعاد اختراعها في ثوب جديد هو الهوية القومية. وهي هوية ثقافية موحدة تمثل بوغا من الاستمرارية المكانية للأرض واللغة المشتركة. وأعطى نظام الرعاية الإقطاعي مكانه لنظام الوطن القائم على الانضباط. وكُرِّحت الأمة المتكونة من مجموع المواطنين كقوة فعالة وشكل ولود من العلاقات الاجتماعية والسياسية، وكتحتي مجال لجماعة المواطنين<sup>(٣٠)</sup>.

(٢٨) ميشال ميدي، دولة القانون، مقدمة في نقد القانون الدستوري، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٢٩) إيرمان فوجوغل في السلطة، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٣٠) مايكل هاروت وأنطونيو بيري، الإمبراطورية والإمبراطورية الموحدة الجديدة، نهر ب.

فاضل جنكر، مكتبة الميثاق، الرياض، ٢٠٠٢ م، ص ١٥٣.

كأن مفهوم الأمة ضروريٌّ للدولة الحديثة المحددة مكانياً، الدولة - الأمة، ومن ثَمَّ فقد ارتبط كلٌّ من الدولة والأمة بعلاقة محددة بمساحة مشتركة من الأرض هي الإقليم حيز وجودهم السكاني المشترك، حيث لا يمكن تصور أمة من دون أرض. وهذه المعادلة هي التي مكّنت لظهور مؤسسة مروجية تضم الدولة والأمة. ورغم اتجاه المفق القانوني الفرنسي إلى القول: إن الدولة هي التشخيص القانوني للأمة، ورغم تحقق ذلك في بعض الحالات منها فرنسا، وهو الأمر الذي يبرر اتجاه المفق الفرنسي، ورغم أن ذلك هو الشكل النموذجي للدولة - الأمة، إلا أن الواقع يفصح أن ذلك لم يتحقق في كثير من الحالات، ومن ثَمَّ فقد قال البعض: إن الأمة حقيقة إنسانية اجتماعية في حين أن الدولة حقيقة إنسانية قانونية<sup>(٢٨)</sup>.

والسعي لتحقيق التطابق بين الأمة ودولتها، أو سعي الأمة لتحقيق تشخيصها القانوني في الدولة هو أساس النزعة القومية، التي تعرف بأنها «أندولوجية مكانية»<sup>(٢٩)</sup>. ولقد عرّف البعض القومية بأنها مجتمع سياسي متخيل، لأنها مجتمع كبير لا يعتمد على الاتصال المباشر بين السكان، ومن ثَمَّ تقوم على تحول أو افتراض ذهني لوجود هذه الصلة، ووجود الأصول التي تجمع مكوناتها والسيادة. كما عرّف البعض بأنها «بائولوجيا» (علم الأمراض) تاريخ التطور الحديث، ولا مفر منها مثل «الاضطرابات العصبية عند الناس» مع بعض الضموض الذي يكتنفها، ولها نفس القدرة الدائمة على المبرط إلى «اللاشيء» وهي مفروسة في قلب الأزمات والضعف الملحق من عائق معظم بلدان العالم، فهي تعامل الطفولة في المجتمعات ولا علاج لها<sup>(٣٠)</sup>.

وكما كانت الدولة الفرنسية نموذجاً حتمته كثير من الدول في تطورها اللاحق، كانت الثروة الفرنسية رائدة في كثير من الأفكار والمذاهب السياسية والفلسفية ومن بينها مبدأ القوميات (principe des nationalités) وهو مبدأ سياسي تربيت عليه نتيجة قانونية تتعلق بالقانون الدولي العام، وهي حق كل أمة في تكوين دولة. وكان لبداً القوميات أثره الواضح في أوروبا القرن

(٢٨) د يحيى الجمل، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢٩) الجفرالها السياسية، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣٠) يفتحت ألفونسو الجندعاب المستنقعة، ترجمة محمد الشرفاوي، المجلس الأعلى

للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٤.

التاسع عشر ومن وراثها العالم الحديث كنه، إذ قامت عليه حركات توحيد وحركات انفصال؛ كحركة الوحدة الإيطالية وحركة الوحدة الألمانية، وتعلقت به أمم شتى طالبت بحكمها في تكوين دول. وعندما وقعت معاهدات السلام في سنتي نهاية الحرب العالمية الأولى، كان مبدأ انقوميات من المصير التي اتخدها المتصاهلون لإعادة رسم خريطة أوروبا. وكان من شأن الأخذ به نشوء دول جديدة. ومع ذلك لم يتيسر إعمال هذا المبدأ في صورة مطلقة تحقق التطابق بين الأمة والدولة، فشهد التاريخ - ولا يزال - كثيرًا من الأمم المجزأة بين أكثر من دولة، كما شهد أممًا محرومة من حقها في تكوين دولتها الخاصة<sup>(٢١٦)</sup>.

(٢١٦) السيادة: كان لا بدّ لتلك الدول الفتية الناشئة التي تعلو سلطتها على كل الهيئات والمؤسسات الواقعة على إقليمها، دينية أو مدنية، ولا تقبل منازعًا في تلك السلطة، أن تجد تعبيرًا نظريًا عن واقعها فاك، الأمر الذي اضطلع به يوهان برونس وضع أسسه الكبرى في نظرية السيادة، واضعًا بذلك أبرز العلامات النظرية في مسيرة الدولة الحديثة بعد مكيافيلي. مع يوهان دخلت كلمة سيادة في مفردات الحقوق والسياسة تعامًا كما دخلت كلمة دولة مع مكيافيلي<sup>(٢١٧)</sup>. ونشر يوهان مؤلفه «الكتب الستة للجمهورية» عام ١٥٧٧م، وفيه عرّف السيادة بأنها «السلطة العليا على المواطنين والرعيا والتي لا تخضع للقوانين»<sup>(٢١٨)</sup>، وهي تعني: أن الملك يملك السلطة المطلقة في الداخل على رعاياه وفي الخارج في مواجهة الدول الأخرى، وهذه السيادة لا تنفذ إلا بالشرايع الإلهية والقانون الطبيعي، وهي تعني: أن الدولة التي يجسدها الملك تملك الحرية الكاملة في التشريع في الداخل وتمتلك نفس الحرية في علاقاتها مع غيرها من الدول<sup>(٢١٩)</sup>. ولتوضيح فكرته ضرب المثل الثاني: «كما أن السفينة لن تكون إلا خشبًا ليس له شكل مركب عندما تنزع منها العارضة الرئيسة التي تسد جواربها ومقدمتها وسمعتها، كذلك الجمهورية لا تعد جمهورية إن لم يكن فيها قوة سيّدة توحد كل أعضائها

(٢١٦) د. حر الدين عبد الله، المرجع السابق، ص ١٢٠، ١٢١.

(٢١٧) شوقايه، المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٢١٨) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٢١٩) د. يحيى الجمل - حماد الفاروق، مرجع سابق، ص ٧٦.

وأجرائها وكل أسرها وحيثاتها في جسم واحد<sup>(٣٥)</sup>

ورأى بوجان أن السيادة يجب أن تكون دائمة ومطلقة وتكون السيادة دائمة بلودم من يملكها أي صاحبها الأصلي وليس من يبوب عنه أو يُستبد، ومن ثمّ تفرّق بين صاحب السيادة والحكومة، على اعتبار أنه إذا كانت السيادة دائمة فإن الحكومة مؤقتة، يحورها الحاكم - شخص، كان أو هيئة - طالما ظل مرغوباً عنه من صاحب السيادة أميراً كان أو شعباً<sup>(٣٦)</sup>. وتكون السيادة مطلقة إذ لم يكن هناك قيد عليها إلا ما يأمر به قانون الله والطبيعة<sup>(٣٧)</sup>.

ويرتبط المفهوم القانوني للسيادة بما هي سلطة واحدة تهيمن على المواطنين والأرض التي يقيمون عليها، بمفهوم الإقليم في الدولة الحديثة. فلم يكن مفهوم السيادة معروفاً لدى الإغريق القدماء، إذ لم تكن أراضي المدن تمتع بالسيادة<sup>(٣٨)</sup>. ولم يكن لهذا المفهوم وجود ملموس في نظام الإقطاع في أوروبا العصور الوسطى، إذ كان نظاماً تراتبياً للسلطة والسلطان لا نظاماً إقليمياً، أو مطلقاً بالسيادة على الأراضي. ورغم أن بعض المؤلفين يرجعون أصول هذا المفهوم إلى زمن الإمبراطورية الرومانية، والسلطة المفولة لشخص الإمبراطور (imperator) على كل أرجائها، فإن القرائن الإقليم بالسيادة هو الذي أوجد الأساس القانوني لنظام الدولة الحديثة<sup>(٣٩)</sup>. وقد حدث هذا التحول خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتؤجج بمحاولة مصطفىا عام ١٦٤٨م، التي أعلنت مولد القانون الدولي الحديث، إذ اعترفت بأن كل دولة صاحبة سيادة على إقليمها، بحيث يصبح أي تدخل في الشؤون الداخلية لأي من الدول غيراً للقانون الدولي. وعلى إثر ذلك، برزت إلى الوجود فكرة الثلاثية من الحكومات ذات السيادة على أقاليمها في أوروبا، وقد شكّل ذلك الأساس الإقليمي الأول لمنظومة

(٣٥) شوقاليه، المرجع السابق، ص ٢٨٥

(٣٦) د سيمان مرقس فلهمة للقانون، مرجع سابق، ص ١٢٩ كذلك د طعيمة الجرف

نظرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٠٤

(٣٧) شوقاليه، المرجع السابق، ص ٢٨٦

(٣٨) الجعفري السياسية، مرجع سابق، ص ٢٦٨

(٣٩) عبد الله محمد الليحي مأساة السلطة، مرجع سابق، ص ١٦٦ - ١٦٤.

العلاقات بين الدول الحديثة، وأول خريطة سياسية للعالم، وتكرمت تلك الفواحد في مؤتمر فيينا ١٨١٥م الذي أعاد تنظيم أوروبا بعد الحروب النابليونية<sup>(١٠)</sup>

وتناول المفهوم والمعكروء بعد بودان، وثمة ثلاثة قرون، نظرية السيادة بالبحث والنقد والإضافة حتى تبدوت نظرية تقليدية في السيادة، تقوم على أن للسيادة مظهرين داخلي هو سلطانها على الأشخاص Imperium، وسلطانها على إقليم الدولة Dominium وخارجي هو حريتها في إدارة شئونها الخارجية، وتحديد علاقاتها بسائر الدول الأخرى، وحريتها في التعاقد معها، وحققها في إعلان الحرب أو القرام حوقف الحياد. وأضافت النظرية التقليدية إلى السيادة أوصافاً مستمدة من المنصور الفرنسي لعام ١٧٩١م. حيث لرد أن السيادة واحدة لا تقبل التجزئة، ولا تقبل التصرف فيها، ولا تخضع للتقادم المكسب أو للتقادم السلب<sup>(١١)</sup>.

ورغم تفرقة بعض الفقهاء بين السلطة والسيادة، فالراجع أن السلطة والسيادة ليسا إلا تعبيري مرادفين، وأن السيادة تعدُّ وصفاً من أوصاف السلطة السياسية؛ للدلالة على عدم وجود سلطة أعلى منها، كما يجوز الاحتفاظ بالتعبير واستعمالهما في نطاقين متميزين، السلطة في نطاق النظم السياسية والقانون الدستوري والسيادة في نطاق العلاقات الدولية والقانون الدولي<sup>(١٢)</sup>.

واستر افقه القانوني عليه تلك القرون على أن سيادة الدولة في نطاقها الداخلي هي أمر مطلق، وانصبَّ جلّ إنتاجه على البحث في مصادر السيادة ومحدداتها في العلاقات الدولية، وصولاً إلى عصرنا الحالي، حيث تشهد نظرية السيادة إعادة نظره على صعيد الواقع كما على صعيد الفكر، على ضوء الدور المتنامي للمنظمات العالمية والشركات العابرة للقومية، وظهور عالم القطب الأمريكي الواحد.

(١٠) الجغرافيا السياسية، مرجع سابق، ص ٢٩٨

(١١) د. حامد سلطان، المرجع السابق، ص ٧٦٨ - ٧٧٠

(١٢) د. يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٤١.

وتتجلى العلامة الأولى للسيادة - كما يفسح عنها استعراض آراء بودان - في القدرة على سن القانون ونقضه، دون حاجة لحصول صاحبه على موافقة أي شخص كائن من كان، أعلى منه أو أدنى أو مساوٍ له، لأنه إذا كان عليه أن يحصل على موافقة من هو أعلى منه فقد أصبح تابعاً. وإذا كان عليه أن يحصل على موافقة من هو مساوٍ له، فقد أصبح له شريك، وإذا احتاج لموافقة من هو أدنى منه (مجلس الشيوخ أو الشعب) فإنه لم يعد سيكاً<sup>(١٣)</sup>. وتندرج كل الملاحظات الأخرى للسيادة - في نظر بودان - في القدرة على سن القانون ونقضه<sup>(١٤)</sup>.

إن هذه السلطة البشرية المشروعة، المحددة لما يجب وما لا يجب والجائز والمحظور، هي مرحلة جنينية تماماً في تطور السلطة. لقد كان القانون، وحتى هذه المرحلة من تطور البشرية معطى أولياً نفاذ المجتمع من مصدر إلهي، وكانت السلطة مجهزة على احترامه عاجزة عن رمزه أو استبداله.

إن سلطة تحدد الخير والعدل وتتكلم سلوكيات البشر وفق مفاهيم المنظمة الاجتماعية - مهما كان شكلها - هي سلطة مطلقة أكثر من أي سلطة نجد الخير والعدل محددين من قبل سلطة فوق طبيعية. ومن هنا كان نفي التشريع المدني وإقامة التشريع البشري هي الخطوة الأكبر ضخامة التي يمكن لمجتمع أن يتخذها باتجاه الحكم المطلق الطبيعي للسلطة<sup>(١٥)</sup>.

صحيح أن القانون الصادر عن صاحب سلطة التشريع في الدولة الحديثة ردد أو كرس كثيراً من مفاهيم الخير والعدل، المباح والمحظور، مما أباحه وحظرت الأديان والآراء الحضارية المشتركة والأعراف البشرية، كما استثنى جانباً مهماً من الأحكام الدينية - في مجال تنظيم الأحوال الشخصية على سبيل المثال - ولكن ذلك كله أصبح محتسماً عليه أن يمر من خلال سلطة تلك الدولة السيئة، وأصبح لا بد لتلك الأحكام، لكي تكون لها قدرة

(١٣) شوماليف، المرجع السابق، ص ٢٨٦، كذلك د سليمان مرقس، المرجع السابق،

ص ١٢٩

(١٤) د سليمان مرقس، المرجع السابق، ص ١٣٠

(١٥) دوجوفيل في السلطة، مرجع سابق، ص ٣٠٦

الإلزام والنفاذ الجبري المستند إلى سلطة الدولة، من أن تمهر بحاتم ثلث الدولة، وأن يقرها صاحب سلطة التشريع فيها، وأن يصدرها صاحب سلطة التنفيذ.

وإذا كان المقصود الذي يتبادر إلى الذهن من وصف الدولة الحديثة بأنها «دولة القانون»، بأنها دولة تخضع للقانون، فإن فيما تقوله أيضاً جانباً آخر من دلالة تلك الوصف: إنها دولة تخضع للقانون الذي تضعه هي أو لجبره، غير خاضعة في ذلك لسلطة أخرى، لا سلطة الدين، ولا سلطة الشرف.

٣٤ - العلمانية: يمكن القول بأن مكياهللي، مؤسس علم السياسة الحديث والمعطوم من الكافة، والذي ابتكر مفهوم الدولة القومية الحديثة في كتابه «الأمير» - المصنوع إنجيلاً للأخلاقية السياسية، والمنشور بعد وفاة مؤلفه عام ١٨٧٠م بنحو خمس سنوات - قد تليح بطابعه الموقف الفكري لعصر النهضة، وعلى المدى البعيد كل العصر الحديث والمعاصر، فيما يتعلق بملافة الدولة الحديثة بالدين<sup>(٤٦)</sup>. وكما يقول أحد الكتاب نفع يقولوا مكياهللي أصبحنا في عالم آخر تماماً. لقد ماتت العصور الوسطى... فكل لهاياها: الله والخلاص والعلاقات بين العالم الماورائي والعالم الخبيوي والحداثة والأساس الإلهي للسلطة، غير موجودة بالنسبة لمكياهللي. وليس هناك إلا حقيقة واحدة هي حقيقة الدولة، وواقع واحد هو واقع السلطة، إن هناك قضية واحدة هي: كيف يمكن تثبيت وحفظ سلطة الدولة. إن لأخلاقية مكياهللي هي ببساطة أمر منطقي. فالدين والأخلاق، من وجهة النظر التي وضع نفسه فيها، لا تشكل إلا عوامل اجتماعية، إنها عبارة عن وقائع يجب معرفة استمالتها والتعامل معها، وهذا كل ما في الأمر. إن من الواجب، عند إجراء حساب سياسي أن نأخذ بالحسبان كل العوامل السياسية: فمافاً يمكن لمكياهللي فهمي حول عملية الجمع أن يفعله في مثل هذا المصاحفة<sup>(٤٧)</sup>

(٤٦) شوفاليف، المرجع السابق، ص ٢٢٩

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٤٧ خلاص

٢٢١ p. P-U-F Paris 1966. AK ١٩٧٦. Boudier d'histoire de la pensée scientifique.

كثير من يتنون تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ١٩٨٤م، ص ١٥١ - ١٥٦

لقد وجدت الدولة القومية الناشئة في الوصايا التي وضعها مكيا فيليب كتابه ما ياسب طموحاتها وأهدافها وفي الوقت الذي بقيت فيه مسيحية بلاسم، اختبرت أن من الجائز لها أن تعمل بأي شكل على إردعار الجماعة البشرية التي تمثلها، وأن ترتقي بحظمتها الرمية، وأن من حقها أن تتصرف كما تريد، بغض النظر عن الوسائل، شريطة أن تحافظ على المظاهر وحسب. وانطلقت في طريقها متحررة من الوصاية الإمبراطورية والوصاية الإقطاعية والوصاية البابوية، بل ومن وصاية الحق الطبيعي والعادلة أيضًا. كان مكيا فيليب يؤمن كليًا بالسياسة والدولة ولا يقبل بالتضحية إلا إذا كانت في سبيل هذه المؤسسة البشرية دعامة وملجأ الوطن اللثوي. وفي ذلك الإطّار رأى من واجب الحكام أن يحافظوا على الدين القومي بعباره فسميًا للاتحاد وعادفًا للسياسة ووسيلة لصيانة للاحم الدولة وعظمتها حتى ولو لم يؤمنوا به<sup>(٤٨)</sup>.

وفي مرحلة لاحقة، ومع تعدد سمات هذا النموذج الجديد للدولة، اكتسب موقف تلك الدولة من الدين اسمًا ووصفًا هو «العلمانية».

لقد كانت المسيحية في أوروبا القروسطية تقوم على نظام تصنيفي مزدوج، فمن جهة هناك الثنائية بين «هذا العالم» و«العالم الآخر» ومن جهة أخرى هناك الثنائية ضمن «هذا العالم» بين نطاق ديني ونطاق زمني وتحتوي الكنيسة إلى العالمين، وتقوم بالتروسط بينهما. وتعني العلمنة المسار التاريخي الفعلي الذي انهار بمرجه لتريجها هذا النظام الثنائي ضمن «هذا العالم» كما انهارت بين الوصاية المثقفة بين هذا العالم والعالم الآخر إلى أن انحلت ذلك التصنيف القروسطي بكامله واستبدل بأنساق جديدة من الهيكلية المكانية لتتطالقين. ومن حينها أصبح هناك عالم واحد هو «هذا العالم»، العالم الزمعي الذي يجد فيه الدين مرقفه الخاص. ولكن كانت الهيكلية الفنية تلبو سابقًا كأنها الواقع الجامع الذي يحتوي بداخله الهيكلية الزمنية، فقد أضحي السطابق الرسمي هو الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه السطابق الديني<sup>(٤٩)</sup>.

(٤٨) شوفاليه المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٤٩) عوسيه كازاتروفا الألبان العامة في العالم المعطش، المنظمة العربية لفرجة، بيروت،

٢٠٠٥م. ترجمة قسم اللغات الحية والفرجة بكلية الآداب، جامعة البغد، ص ٢٩ - ٣٠.



ومن غير المعروف على وجه الدقة متى دخلت لفظة العلمانية في اللغة العربية. وكيف انتشرت في الكتابات السياسية والاجتماعية المعاصرة، وكان الكتاب - ولا يزالون - يدرجون على استحسان لفظة «صني» في الإشارة إلى المؤسسات غير القلمية على أسس دينية. وإن كان يرجح دخول اللفظة للإشارة إلى ذات المستوى في مجتمعات القرون الحديثة<sup>(٥٠)</sup> ولا يزال الخلاف قائماً حول أصل اشتقاقها الدعوي، أم من الجلم فتكون علمانية أم من العالم، فتكون علمانية<sup>(٥١)</sup>. وإذا كان الاشتقاق الأول يتبع قاعدة اشتقاقية صحيحة لغوياً، فإن الاشتقاق الثاني هو الأصح دلالة على المضامين الفكرية والفكرية للعلمانية. وشرح لذلك الفهم، المقابل للنزوي للفظ في أصولها الأوروبية، فهي في الإنجليزية Secularism المشتقة من اللاتينية Seculum التي تعني الجيل من الناس والتي اتخذت في اللاتينية الكنسية معنى يشير إلى العالم الزمني في تمييزه عن العالم الروحي وهي في الفرنسية *monde* المشتقة من الكلمتين اليونانيتين *laos* أي: الناس و *monos* أي: عامة الناس من غير الأكليروس<sup>(٥٢)</sup>.

ويمكن القول إن العلمانية - كاصطلاح فلسفي محبر عن نظرة المودة الحديثة ومجتمعها ومفكرها للدين - مثّلت نقطة الالتقاء أو القدر المشترك بين عديد من الاتجاهات العقلانية الغربية التي كان بعضها معادياً للدين وبعضها غير مكتوث به. ويمثل ذلك القدر المشترك في القول باستقلالية الحقيقة المستمدة من العلم النيوبي عن عالم الدين، وإمكانية تأسيس الحياة والرفاهية البشريتين عليه دون الاعتماد بعالم الآخرة أو تفسيراته. وفي مقابل الفكر اللاهوتي المتعلل بتفسير لعالم الآخر، لا تهتم العلمانية بملك العالم أو تفسيراته كصورة تعاملها على العالم الذي نعيش فيه دون إنشاء رأي، أو حجب على رأي بشأن العالم الآخر. وتقدم العلمانية أساساً للأخلاق مستقلاً عن العقيدة المسيحية؛ إذ ترى أن الأخلاقية الكاملة يمكن تحقيقها

(٥٠) د. حمير المظفة العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص ١٧- ١٨.  
(٥١) المرجع السابق، ذات الموضوع، وكذلك د. محمد عسار الإسلام بين العلمانية والخطبة الشعبية، دار ثالث، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٧- ٨.  
(٥٢) حمير المظفة المرجع السابق، ذات الموضوع، وانظر كذلك د. عبد العزيز صفر الدين والدولة في الواقع العربي، دار الضم للجميع، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٥٣.

وتأسيسها على العوامل والقواعد العلمانية (الدنيوية) فقط، مثلما يمكن الاستمارة بالمتنصر المعمارية المستعمدة في بناء المبرل دون الإشارة للمهننن الذي وضع تصميمه ودون القطع بوجود هدى أو توجيه في مكان آخر خارج العالم الأرضي من هدمه، ونقرر أن ذلك الهدى أو التوجيه لا يضيف شيئاً لما تسمى البشرية إليه من أهداف<sup>(٥٦)</sup> وترجع جذور العلمانية - كنزعة فلسفية - إلى عصر النهضة والنزعة الإنسانية التي تطورت بحلاله كرد فعل على المتنازع الفكري المرتبط بالعقيدة والحياة الأخرى الذي كان سائلاً في العرون الوسطى، وتبذرت باتجاهها إلى الاهتمام بالحياة الدنيوية ومنجزات الثقافة الإنسانية، ومن ثم تطورت بحلال المصور الحديثة بالارتباط بهند من الاتجاهات الفلسفية التي جلبت على بعضها معاداة المسيحية والنين صموتاً<sup>(٥٧)</sup>. وكان لأفكار كل من هوبز ولوك ولينشيز ودوسو ولينشيز وفيربرابح وماركس تأثير فيها<sup>(٥٨)</sup>، وكذلك أفكار جيمس ميل وجيرمي بنام وجون ستيوارت ميل والفلاسفة الوضعيين<sup>(٥٩)</sup>. على أن إرساء مصطلح العلمانية ويولورا سماتها يرجع إلى هولي أولك ويرافلف، وكان أولهما من منكري الأديان بينما كان الثاني مؤمناً<sup>(٦٠)</sup>. ويظهر تصريف العلمانية المنسوب إلى أولهما الحد الأدنى الذي يجمع أنصار العلمانية، سواء كانوا من المؤمنين من غير المؤمنين، فالعلمانية لديهم هي «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لفطسية الإيمان سواء بالهول أو بالهول<sup>(٦١)</sup>».

واتخذت العلمانية مسارات متنوعة بتفرع المجتمعات المعلمنة، فكانت النزعة العلمانية أكثر جذرية في المجتمعات التي خلقت دولتها التزاماً من سلطة الكنيسة الكاثوليكية عنها في البلدان التي سبق لها الخروج من هذه

---

Encyclopedia of Religion and Ethics, Editted by James Hastings, Vol X, New York (١٩٢٢)  
[١٩٢٢] ١٠ ١٥٥

Encyclopedia Politica, ١٩٦٥ Edition, Vol 26, p994. (٥٦)

(٥٧) د محمد صبرة، المرجع السابق، ص٩

Encyclopedia of Religion, Ibid. (٥٨)

Ibid. (٥٩)

(٥٨) د محمد جمال عثمان جبريل العلمانية والنظام القانوني، دار النهضة العربية، القاهرة.

٢٠٠٠م، ص١٣

السلطة تحت راية الإصلاح الديني أو بالانتقال التدريجي إلى الدولة الحديثة، وفرنسا هي النموذج. سواء من حيث السبق التاريخي أو من حيث التجربة في عملية العلمنة، لتلك البلدان. وقد تعاقب على فرنسا اتجاهان في العلمانية، ساد أولهما في فترة الثورة وهو العلمانية الكاثوليكية أو الفسقية، ثم أخذ يخلي مجال الصنادرة للسلط الثاني، هو العلمانية القابضة والعلمانية الكاثوليكية تتمثل في الاعتقاد بأن الدين يحتل طبيعته بالظلامية وحظر حرية الاعتقاد، ومن ثم يكون الهدف النهائي لها - حتى ولو لم يمر عنه بشكل صريح - هو كبح أي تجلٍ للشعور الديني، وقد وُلد ذلك نزعة الإلحاد الكفاحي التي سادت لدى ماضي القرن الثامن عشر، خصوصاً دونباخ وهنفيوس<sup>(٦٠)</sup>. والوصول بالعلمانية إلى هذه الغاية يمكن أن يؤدي إلى «إلحاد العقول»، ومن ثم إرساء نظام تسلطي سائب للحريات، كما كان الحال في فرنسا في فترة من الفترات كما سترى فيما يأتي من البحث.

ومع تراجع الطوفان الجارف للثورة الفرنسية، الذي لم يقتصر في جانبه المتعلق بالموقف من الدين على إلحاد ألكسندروس، وامتد إلى إلحاد اللادين في ذاته ومحاولة إلغائه، ومع نضج المفاهيم الفلسفية والسياسية، واكتشاف إحدى العلامات الفارقة للحضارات المستطورة وهي احترام خصوصيات الجماعات<sup>(٦١)</sup>، أخذت تلك النزعة المعادية للدين مكانها للاتجاه الآخر، العلمانية القانونية. ومضمونها إعادة التأسيس العلماني لنظام دون أي عباءة ديني حيال الأديان<sup>(٦٢)</sup>، ودون تضال ضد رجال الدين حينما يقتصرون على أداء رسالتهم الروحية، مع التصني لجنوحهم إلى محاصرة الذائفة الزمنية والمؤسسات العامة بهدف فرض نموذج معين من الأفراد عليها. فالعلمانية القانونية تسدني التضال ضد نزعة الهيمنة الأكثريوية وليس ضد الدين أو الأكثريوس في حد ذاته، وتبني للقول بأن بإمكان أديان من دون أكثريوس - إذا اقترعها ذلك - أن تسعى لأن تعرض نفسها على الجميع عبر الاستيلاء على السلطة العامة، إذ تقتصر عندئذ كفاءة سياسية يمكن التصدي لها

Fransois Delicoye, *Laïcité de Conscience, Laïcité de droit*, Macthete, Paris 1997, p. 73. (٦٠)

Ibid, p. 73-74. (٦١)

Mauri Poma-Bian: *Dieu et l'histoire Philosophie de la laïcité*, P.M.F. Paris 1999, p. 199. (٦٢)

بصمتها هذه. ووفقاً لذات التعريف، فإن أي قناعة أيولوجية، هيية كانت أم غير دينية، يمكن أن تكون بمعنى ما إكليريكية إذا اطوت على بية اكتساح الدائرة الرسمية واستخنامها بفرض نفسها على الضمائر، بتعبير آخر، إذا اجصل جزء من كامل الشعب (Leach) متوتراً نحويل قناعاته الخاصة إلى إيمان قسوي مرمم للجميع فهو يخطر في معنى إكليريكي، سمته المميزة هي إرادة السيطرة والإكراه واغتصاب السلطة المدنية<sup>(١٦٧)</sup>. وواضح من هذا التحديد للنمط الذي تنكصب عليه العلمانية القانونية، أنه يتسع لأفكار وأيديولوجيات غير دينية، وأن محتوى العلمانية موجه ضد ذلك النمط.

وفي ذات السياق، أكد فريدون هوسون في قاموس التربية أن الكلمة التي تتعارض اشتقاقياً وتاريخياً مع كلمة علماني ليست كهنوتي أو ديني أو راهب أو كاهن، بل هي كلمة رجل دين، فالإكليريوس، رجال الدين، هم جزء من المجتمع يعدّ نفسه مستغنياً بوجه خاص ومميزاً، ويعتقد أنه تلقى رسالة توجيهية بالية البشر. الروح الإكليريكية هي زعم هذه الأقلية المسيطرة على الأغلبية باسم الدين. فالعلمانيون هم الشعب، هم الكتلة غير المميزة، هم كل الناس باستثناء رجال الدين. الروح العلمانية هي مجمل تطهعات الشعب، هي الروح الديمقراطية والشعبية<sup>(١٦٨)</sup>.

إن العلمنة في الأصل لا تعني تخلي المجتمع من ثقافته وقيمه وتراثه، وتبني ثقافة وقيم أخرى، ولكنها تعني تغيير الإطار الرمزي المرجعي الذي يتم على أساس تنظيم القيم، وريطة بإزالة الإجماع المنطقي وليس بقرار تعسفي يقدّر بالمصصة المدنية. إنها لا تعني استبدال قيم بغير أخرى ولكنها تعني علمنة القيم الاجتماعية ذاتها، وتحريرها من التجمود، وفتح أفق جديد لها يسمح بإدخالها وتجديدها، وأحياناً بتجاوزها، فتظهر وكأنها قيم جديدة هي عند ذاتها. ونحويل العلمانية إلى منصب قائم بذاته أي إلى مصدر وصيغ قيم متميزة عن قيم المجتمع، لا يؤدي إلى العلمنة ولكن إلى الاستلاب الروحي ولا تنأى علمة الحياة الاجتماعية إلا بعلمة العلمانية عنها، وإعادتها إلى ما كانت عليه، كذخيرة إبحائية وليس كمعقبة منافية

ibid, p 180-161. (١٦٧)

ibid, p 162. (١٦٨)

معاقد أخرى أو بنيدة عنها<sup>(٦٤)</sup>

لقد أعادت العلمانية الدولة في المجتمعات الغربية إلى سيرتها الأولى في المسيحية، ما لا شك وما يقصر لتقصر، وأنها حقبة من تاريخ الغرب الأوروبي قامت فيها الكنيسة الكاثوليكية بدور الدولة التي انتهى وجودها نتيجة ظروف تاريخية واجتماعية معينة، عبر صيغ مسووعة وجدلت، تميرها الأيديولوجي في الثيوقراطية أو نسبة السلطة إلى الله والمطالب بتعدي السلطة الزمنية عن موقع السيادة للسلطة النبية.

وجبر اقتطاع حيز لمصل السياسي والسلطة الزمنية من هيمنة الكنيسة، أبعاد الحكام والمفكرون الأوروبيون اكتشاف الدولة، فظهر نموذج الدولة القومية الحديثة، العلمانية، التي لا تعتمد على الدين لا في بنائها وتعيين حدودها، ولا في تأسيس شرعية سلطتها، ولا في تحقيق وحدتها السياسية وتجانسها الاجتماعي، ولا في بناء هيكلها الفسي، ولا في نشرها الدستوري والقبلي، ولا في رسم سياستها الداخلية أو الخارجية.

٣٥ - وعادة ما يشار إلى معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ على أنها نقطة البداية في ظهور القانون الدولي العام، وبالتالي تكريس الدولة الحديثة كوحدة التعامل في النظام الدولي والقانون الذي ينظمه؛ إذ كان حرب أوروبا حتى ذلك الحين جموعاً متفرقة من السلطين الإمبراطورية والبابوية، نتيجة ظهور الممالك والإمارات المستقلة من جهة وتقسيم الإمبراطورية الجرمانية المعقدة من جهة ثانية، وظهور حركة الإصلاح الديني من جهة ثالثة. وكانت تلك المعاهدة نتيجة لأول مؤتمر أوروبي انعقد باتفاق الدول المشتركة فيه لتنظيم شؤنها وحل المنازعات بينها. فظهرت الجماعة الدولية عبر التسوية بين تلك الدول جميعها الجمهورية معها والملكبة كاثوليكية كانت أو بروتستانتية، وشرع معها نير السيادة البابوية، وفتح الطريق نحو تحول الدول من وحدات إقليمية متعلقة إلى وحدات إقليمية وهو الأمر الذي استمر نهائياً مع بدايات القرن التاسع عشر<sup>(٦٥)</sup>.

وعلى الرغم من أن معاهدة وستفاليا تضمنت حلاً لمشكلة التعايش بين

(٦٤) برهان غليون، النبي والدولة، مرجع سابق، ص ٤١٠ - ٤١١.

(٦٥) د. حامد سلطان، القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص ٧٦٤.

اليونانيات والكاثوليك، فإن حلقة القانون لم تتحقق إلا مع القانون المدني البابليوني، وإذا كان القديس توما الأكويني قد مهد السبيل أمام حلقة القانون برده الاعتبار إلى العقل الطبيعي كمصدر للمعرفة، مرتكزاً على حجاج أرسطو، فإن الاشتقاق الكبير في المسيحية الغربية كان هو العامل الفاصل في بدء حلقة تحرر القانون من طابعه الديني، التي لم يبدأ الغرب في السير نحوها إلا في القرن السادس عشر. أما حلقة السلطة فقد كانت أبداً وأكثر تأخراً في الزمن، وليس من المبالغة القول: إن سقوط السلطة الدينية عن السلطة والقانون بصورة تامة ونهائية ظاهرة في بدء العهد وثورة للفتاة على اعتبارهما (السلطة والقانون) ظللاً يهملان من محبس الدين، ويستمدان منه هيئتهما لألاف السنين. ولم تنقطع العلاقة بين الدين وكل من السلطة والقانون، التي شهدت على مر العصور تقلبات شتى، بصفة نهائية إلا لبس بصفة عقود من الزمن في الغرب<sup>(٦٦)</sup>.

لقد خلقت الدولة القومية الحديثة انقلاباً في علاقة الدين بالدولة. كانت الدولة قبل ظهورها دولة دينية بمعنى من المعاني، سواء أكان الحاكم إلهاً أم حاكماً بأمر الله، أو كان الدين يبرر وجودها أو مصدر الشرعية والقانون فيها، وسواء أكان رجال الدين يمارسون السلطة فيها بشكل مباشر، أم يمثلون سبلاً لصاحب السلطة، رغم ما يشهد به الواقع التاريخي من أن السلطة في تلك الدولة على وجه العموم استولت على الدين واستخدمته لصالحها، أو تمايزت معه على أساس من تقسيم الاختصاصات ومناطق النفوذ.

وعلى خلاف الدولة القديمة والوسطى التي كانت تقم وجودها على أساس الدين، ويصلح هنا الأسى في مصيره وحسباً إلى إقامة مدينة الله على الأرض، قامت الدولة الحديثة في نماذجها الأولى وفي سياقها المحدث في المكان والزمان أي: في الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي، على الصراع ضد المؤسسة الدينية ومعانيها. وأقامت تلك الدولة وجودها - انطلاقاً من توسيع نطاق سلطة ملوكها على أرض الواقع، ثم من حيث المعايير في مرحلة لاحقة - على أساس مختلف هو المبدأ القومي

(٦٦) جورج فريم عند الألمان، مصدر سابق، ص ٢٤، ٢٥.

القائم على العيش المشترك لأناس، (لا يعترض فيهم وحدة الدين أو المذهب) على إقليم محدد، تجمعهم المصلحة المشتركة وروابط الانتماء في ذلك المواطن أي المواطنة، هي ظل سلطة واحدة، مركزية وفعالة ومع تطور تلك الدول واتخاذها النظم الديمقراطية كأساس للحكم والإدارة أصبح لها سيد واحد هو القانون الذي يتساوى أمامه الأفراد، فكانت السيادة مبدأ أساسياً في دستورها، تؤسس عليه مجموعة من الحقوق والحريات للمواطنين الأحرار. وأصبحت قضية الدين قضية خاصة بكل مواطن وكل مجموعة من المواطنين يجمعهم معتقد ديني واحد. وأصبح الشأن العام يدار على أساس حرية الرأي والمعتقد والحقوق المتساوية لكل مواطن يحمل جنسية تلك الدولة وحقه في المشاركة في الشؤون العامة للمجتمع (وهو ما عبّر عنه شعار الثورة الفرنسية الذي أصبح شعاراً لكل القوالب الديمقراطية في العالم: الحرية والأخاء والمساواة) وليس على أساس العقيدة الدينية، وعلى أساس النظر إلى سلطة الدولة والإدارة كأداة لخدمة مجموع مواطنيها وليس لخدمة فكرة أو عقيدة. ومن ثم فقد انصب اهتمام الفكر السياسي والدستوري، بعد ترسيخ تلك الأفكار، على توضيح وترسيخ أفضل السبل لتناول تلك السلطة واستخدامها من أجل الصالح العام لمجموع المواطنين، أو لأغلبهم.

ومع الدولة القومية الحديثة - وانطلاقاً من واحدة من أهم السمات التي ميزتها عما سبقها من دول على مسرح التاريخ، وهي الانتقال من تركيز الدولة على الأهداف إلى التركيز على آليات الحكم، واكتساب تلك السمة كامل أبعادها مع تطور نظم الحكم في تلك الدولة نحو الديمقراطية التي كرست النظر إلى آليات الحكم كقيمة عليا للدولة عوضاً عن النظر إلى أهدافها عليا - تحول الدين إلى قضية خاصة، تنتمي الدولة وجميع الحدود للمجال الذي يحق له التحرك فيه - فقد تحول الدين - بشكل محلي - مع هذه الدولة من المعامل الرئيسي إلى مجال خاصخ لسلطة الدولة

وعلى ذلك، فإن الدولة القومية الحديثة في نموذجها الأصلي دولة لا تعتق ديناً يحكم مطلقاً، بل يحكم الأساس الذي تقيم عليه وجودها مع التسليم بأن سلطة الدولة الحديثة، التي لا تقبل صراحة في سيادتها على إقليمها، العلمانية بطبيعتها والتي تعترض الحرية الفردية والمساواة بين

مواجهتها، لا تمتد إلى الوجدان والضمير وما يستقر فيه من المعتقدات، ولكنها تمارس سطرتها على التعميمات الخارجية من المعتقد، وتحديثها على النشاطات الجماعية والمؤسسات التي تقوم عليه

لقد كانت الدولة القومية الحديثة (Nation-State) الصيغة التي اهتمت إليها مجتمعات غرب أوروبا لحل إشكاليات ووضع قواعد المعيش المشتركة تسكنها في زمان ومكان محددين، وكان النموذج تلك الدولة مجموعة من السمات المميزة، التي حاولنا أن بين مدى الغرابط فيما بينها، وأن ثبت أن كلها منها تستمدى الأخرى، ويصعب الأخذ ببعضها دون البعض وتمكنت تلك الدول، بما أقامه لها حسن تنظيم أمورهما وفق تلك القواعد من إمكانات ضخمة، وما فتحه ذلك لها من آفاق للتطور، من فرض هيبتها على العالم بأسره. ومن خلال هذه الهيبة انطل سولجها الدولة القومية الحديثة إلى أرجاء المعمورة. ولم يكن سلوك ذلك الطريق حثاً مقضياً على شعوب الأرض، ولا كان إدخال طرائق التنظيم الحديثة مؤمناً بالضرورة إلى إسقاط خصوصيات المجتمعات التي انتقل إليها ذلك النموذج للدولة. فمع انتقال هذا النموذج إلى مجتمعات أخرى لم تمر بمرحلة مراحل تطوره في البدء المنشأ، جرت ألفتته مع الواقع الاجتماعي والتاريخ الخاص لكل من تلك البلدان. وأدى ذلك، ولا سيما جوانبه المتعلقة بالقانون، وعلاقة الدين بالدولة، إلى إشكاليات ناتجة عن تلاحق الثقافات والأنظمة القانونية. وصاغت الدول القديمة المحذلة حولها تلك الإشكاليات في نظمها الدستورية، عندما سمحت إلى إعادة تنظيم أركانها من أرض وشر وسطة في صورة إقليم وحسب وسلطة مؤسسة، على شرار الدول الأوروبية، وهو ما تناوله على امتداد صفحات هذه الرسالة.



## **الباب الأول**

### **مكانة الدين في النظام الدستوري المصري والنظم المقارنة**

## مكانة الدين في النظام الدستوري المصري والنظم المقارنة

انتهينا في الباب السابق إلى أن الدولة القومية الحديثة قد وضعت الدين في إطاره بعد أن كان يمثل إطارًا لكل شيء، وأن سلطة الدولة التي لا تعلو سلطة قد تجلت مع هذا النموذج للدولة في اختصاصها بوضع القاعدة القانونية. وكان من شأن ذلك عدة أمور، منها وجود مؤسسة بشرية، مختصة بالتشريع، ومنها أن أية قاعدة قانونية - ولو كانت حصانها سابقة على وجود الدولة الحديثة - لا بد من أن تحظى بموافقة واعتراف الدولة.

وهزمت الدولة الحديثة - إن لم يكن في أصل نشأتها فهي تطورها اللاحق - النظام الدستوري؛ أي وجود مجموعة من القواعد المنظمة لأسس وجود الدولة والمبينة لتركيبة السلطات فيها وحقوق مواطنيها، هي الأعلى مرتبة في تدرج القواعد القانونية، أي ما كان موضع ورود تلك القاعدة الأعلى، سواء كان في الوثيقة الدستورية أو في غيرها من القوانين المكملة للدستور أو في المعرف الدستوري<sup>(١)</sup>.

لقد سارت الدولة في طريق طويل انتهى بأن انفصلت إرادة الحاكم عن إرادة الدولة، وأصبح الحاكم مجرد معبر عن هذه الإرادة، وهو لا يعبر عن هذه الإرادة تعبيرًا مرابطًا، بل يمارس وظيفته وفق قواعد صنفها سلفًا، وكان ذلك أحد وجوه تبلور الدولة كمؤسسة؛ أي تنظيم مستمر له إطار قانوني يستند إليه، وعاملون يمارسون اختصاصات المؤسسة وفقًا للإطار الذي

(١) د. يحيى الجمل، د. أنور وسلاي، القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ٦ ٢٠٠٦ م، ص ٩-١٩.

تحتله المفاهيم المشتقة لها أي القواعد الدستورية<sup>(٢٢)</sup>

وتأخذت صفاتير الدول الحديثة - التي تنظم سلطاتها ذات المصدر الديني، وتبين حقوق الفطيس على إقليمها على أساس رابطة المواطنة، وليس الدين - سمًا ديموقراطيًا متصاعقًا ومع مسيرة التاريخ أصبح القول بالدولة الحديثة والديمقراطية يعطس القول بالعلمانية بمعنى حياة الدولة تجاه الأديان، والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن اختلاف دياناتهم، على اعتبار أن الرابطة التي تجمع بين سكان هذه الدولة هي المواطنة (أي الحبس المشترك على أرض واحدة) وليس الدين أو العرق، وعلى اعتبار أن المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن أصولهم ودياناتهم هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع. وتقاربت الصيغ المحتملة في التأثير بهذا الخصوص على الرغم من اختلاف المجتمعات في درجة نموذ السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وحتى في أوروبا المسيحية التي ظهرت لها الدولة الحديثة العلمانية، هناك تمايز بين العلمانية في البلدان الكاثوليكية التي كانت خاصة لسلطان كنيسة روما، والبلدان البروتستانتية التي سبقت إلى الخروج - تحت ثار فهي - من هيمنة تلك الكنيسة. فالترعة العلمانية في الأولى - التي ظلت تسمى أطول تحت سيطرة الكنيسة - أهد حنة والفطبعة مع الدين أعمق. ومع ذلك هناك صحنات عامة للعلمانية تمثل في مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعية الأخرى في مجتمع يعترف بمعاييره الداخلية، بما يترتب على ذلك من اعتبار أمور الفكر والسياسة والمجتمع وتنظيمها العام أمورًا لا تخضع للسلطة المؤسسة أو الفكرية أو الرمزية للدين، وضع الدين في إطار الاختيار الشخصي، حيث تكون الحريات الدينية من حرية اعتقاد وحرية ممارسة الشعائر للأفراد والجماعات، وأحدة من الحريات الأساسية، ولا تستطيع أي من ملازماتها التعسفية أن تلغس الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية<sup>(٢٣)</sup>.

وحد الدستور علمانيًا إذا كانت الدولة تأسس فيه وتعمل طبقًا لإطار من

(٢٢) د يحيى الجمل، القضاء الدستوري في مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.

ص ٧

(٢٣) د عبد الحفيظ، المرجع السابق، ص ١٨

القواعد الموضوعية من قبل سلطة أرغية تنتمي إلى هذا العالم. وتختلف هذه  
 المسانير العلمية من المسانير التي تحتوي على ارتباطات عقلية مسبقة  
 ذات طابع ديني، تؤسس مشروعية الدولة على تلك الارتباطات العقائدية  
 وتأخذ العالوية السحقة من المسانير الحديثة بالنظام الديمقراطي، لدى  
 يفترض فيه أن الشعب مصدر السلطة، وأن المواطنين سواء في الحقوق  
 والواجبات، والمخضوع لسيد واحد هو القانون، وحماية الحقوق والحريات  
 الأساسية دستورياً، والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مع  
 وجود نظام يحقق التعاون والتوازن بينها، واحتماء مبدأ الانتخابي في تداول  
 السلطة. فإذا لم تتوافر هذه البعدي وافترض الدستور أن السلطة تستمد من  
 جهة أهلى، فإن الدولة لا توصف عندئذ بالديموقراطية، وإنما بأوصاف  
 أخرى مثل الشيرفراطية (إذا كانت الجهة العليا ذات طابع ديني)، أو  
 الأنوقراطية (إذا كانت الجهة العليا حاكمًا مطلقًا)، أو الأوليجاركية (إذا  
 كانت الجهة العليا عصابة من الحكام)، أو غير ذلك من صنوف الحكم  
 الشمولي<sup>(١)</sup>

وكان أمرًا لازمًا أن يتضمن النظام الدستوري للدولة الحديثة تحديداً  
 لأسس علاقاتها بالدين، بما هو عقيدة لمادتها البشرية من جهة، وبما قام به  
 وعليه من مؤسسات من جهة ثانية، وبما هو مصدر للقاعدة القانونية من جهة  
 ثالثة. وكان من الطبيعي أن تتباين مواقف الدول من الدين بحسب تطورها  
 التاريخي وطبيعة الدين السائد فيها ومراحل تطوره مؤسساتها الدستورية.

ويمكننا القول إن العالوية الساحقة من الدول تتبع نموذج الدولة - الأمة -  
 العلمانية من حيث الأساس، الذي تطور تاريخيًا في غرب أوروبا وانتشر  
 منها إلى العالم، بالنقل الطوعي حيثًا وإجادة المصبغة الغربية للبنى  
 الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية أحيانًا، مع «ألفت» بما يتناسب  
 مع تاريخ وواقع المصنوع الذي يتم إدخاله هذا النموذج إليه.

وهناك تعاطان رئيسان لصياغة العلاقة بين الدين والدولة على صعيد  
 النص الدستوري<sup>٢</sup>

(١) د إبراهيم فتحه وصفي لبلاتي (النسب الكامل)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
 القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٢٥٨، ٢٥٩

لأولهما النمط الخاص بالدول التي اعتنقت العثمانية الصريحة وبصفتها تأثيره على عدم اعتناقها ديناً معيناً، مع احترام جميع الأديان، ومن ثم لم تسمح بوجود للدين في مؤسسات الدولة. ويعرف ذلك النمط تنظيم قانوني للمؤسسات الدينية في استقلال عن الدولة، في إطار من «التعايش السلمي» المتخصص الاعتراف بالشخصية القانونية للمؤسسات الدينية والطوائف على النحو الذي يمكن ملاحظته في فرنسا وألمانيا وبلجيكا وأستراليا<sup>(١)</sup>.

وثالثهما: النمط الذي نجد فيه حضوراً للدين في دستور ومؤسسات الدولة والذي يضم - بما عن الدول التي تملن اعتناؤها لدين معين - بعضاً من الدول العثمانية الغربية (تكتبة تراث فارسي طويل كالإيران، أو تسوية الصراع بين المولة والمؤسسة الدينية على نحو تصالحي كإنجلترا وإيطاليا وأسبانيا وبولندا<sup>(٢)</sup>)، ولقد تدعب للاختبارات الدينية دور القيادة في هذه العلاقة كما هو الحال في إيران، كما قد يكون للدولة الدور القائد كما هو الحال في مصر، بحسب الاختبارات التاريخية، وقرة الدولة، وتطور مؤسسة الحكم.

ونتناول في هذا الباب دور الدين في النظام الدستوري للدول التي اتخذتها معياراً استرشادياً لدور الدين في الدولة، ومن ثم في النظام الدستوري المصري، مقسمين إياه إلى ثلاث فصول: تقلي في أولها: نظرة عامة على تكون كل من الدول المشار إليها والخطوط العريضة لظهور وتطور نظامها الدستوري في علاقته بالدين. ونتناول في الثاني: النص الدستوري المحدد لعلاقة الدين بالدولة في كل من تلك الدول وفي مصر، وانعكاساته في نظم المولة ومؤسساتها. وفي الثالث: الدين باعتباره مصلاً للفاحنة القانونية في كل من تلك الدول وفي مصر.

International Academy of comparative Law, general report of XVth congress of (٥) comparative Law, "Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century", by Ernst Chapparo, Bristol 1996, Bruylant Brussels, 2000.

وكذلك د. عبد العزيز مقرر الدين والدولة في الواقع الشرعي، دار مكتبة المنع للمصم، القاهرة، ١٩٩٥.

ibid, p. 23-30. (١)

## **الفصل الأول**

### **الإطار العام لتطور علاقة الدول والتنظيم محل الدراسة بالدين**

## **الإطار العام لتطور علاقة الدول والنظم محل الدراسة بالدين**

لا نستطيع أن نفهم السبب وراء اختلاف المعالجات الدستورية لدور الدين في الدول محل الدراسة واختلاف حظوظ هذه المعالجات من النجاح دون أن ننظر نظراً على تاريخ علاقة كل من هذه الدول بالدين، وتطور مؤسساتها التي أضحت إليها أو حلت محلها أو تراكبت معها نظم الدولة الحديثة ومؤسساتها الخاصة فيما يخص العلاقة بين الدين والدولة، وهو ما نتناوله، بإيجاز شديد، في هذا الفصل من رسالتنا.

ونقسم هذا الفصل إلى مباحث أربعة نتناول في أولها: النموذج الفرنسي للمدنية الدولة، باعتباره نمواً النموذج الأول للدولة العلمانية، والدولة التي وصل فيها الفصل بين الدين والدولة لأقصى حدوده. وهي الثاني: النظام التركي باعتباره محاولة لتطبيق المدنية الكاملة في بلد مسلم. وفي الثالث: النموذج الإيراني باعتباره محاولة لصياغة دولة مدنية في العالم المعاصر. وفي الرابع: ننظر نظراً على علاقة الدين بالدولة المصرية في ظل الإسلام وحتى إدخال بني الدولة الحديثة إليها وتطور نظامها الدستوري.

## المبحث الأول

### النموذج الفرنسي للعلمانية الدولة

كان النظام الإنطاقي في أوروبا قديمًا لغياب مؤسسة الدولة، ولسيطرة الكنيسة على كل مظاهر الحياة كما ألمحنا آنفًا، كما كان تفكك ذلك النظام وحلول النظام الرأسمالي محله قديمًا لظهور شكل جديد من هذه الدولة.

وكانت فرنسا هي النموذج الذي التفت إليه كثير من دول القارة الأوروبية، والعالم، في بلورة أفكار ومؤسسات هذا الشكل الجديد للدولة. كما كانت نموذجًا للفصل الصارم بين الدين والدولة وأكثر أشكال العلمانية حدة. ولدراسة النموذج الفرنسي في العلاقة بين الدين والدولة موضح خاص في رسالتنا؛ نظرًا لأن تحليل الدولة المصرية منذ عصر محمد علي قد ترسم على النموذج الفرنسي في هيكلية مؤسسات الدولة وإدارة شؤونها من جهة، ونظرًا للأثر غير المنكور للقانون الفرنسي في القانون المصري من جهة أخرى.

٣٦ - يرتبط تاريخ العلمانية في فرنسا ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الدولة<sup>(١)</sup>. والذين من استعراضي تطور الدولة الحديثة في فرنسا أن العلمانية جاءت نتيجة سيرة طويلة توطدت فيها بُنى تلك الدولة في مواجهة النظام الإنطاقي القديم من جهة وسلطة الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى. وأنها، أي العلمانية، كانت تنويهاً لتلك السيرة التي اقتطعت فيها الدولة من الكنيسة حيزًا خاصًا تمارس فيه سلطتها، بل إنها طورت كمية وطنية مستقلة هي كمية روما وسلطانها العالمية، وخاصة - في نفس الوقت - لسلطة الدولة الأخيلة بتوطيد أركانها، في مسيرة يمكن رصد بداياتها في القرن الثاني عشر الميلادي

(١) د. راسيل هوشيه المص في الديمقراطية، ترجمة د. شبيب محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٩٩



وخلال لقرون من الثالث عشر إلى السادس عشر امتدت سلطة الملك الإقطاعي من مجاله المباشر «*Tale de Frecon*» (التي كان يودعها بصفته سيّناً إقطاعيًاً تتعد سلطته إلى بقية السطوق من خلال تدريجات التقدم الإقطاعي) إلى بقية أجزاء مرسا الحالية. وتمت عملية التوسع تلك عبر الاستيعاب التدريجي للإقطاعات الكبرى التي شأنت على أنقاض انبسط الغربي من الإمبراطورية الرومانية، بوسائل تنوعت من التبادلات إلى المصاهرات إلى المطويات الموقعة على سادة بعض من تلك الإقطاعات. وخلال تلك التطور أخلعت الأجهزة الملكية، سيما المالية والقضائية، تيسر نفوذها على الوحدات الإقليمية الجديدة، حتى توصلت إلى دمجها في إطار سلطة ذات مركز واحد يترفع الملك على قمته. وتمت هذه العملية على نحو متدرج في ظل ملوك آل كاب Capetians وخلفائهم آل فالوا Valois، وظهرت أبرز ملامحها في عهد هيليب الثاني (هيليب أوجست) *Philippe Auguste* الذي حكم من ١١٨٠ حتى ١٢٢٦<sup>(١)</sup>.

ومع تطور الملكية تطورت مبادئ الدولة المصبر عنها بالتاج<sup>(٢)</sup>، إذ لم يكن لفظ الدولة مستخدماً بعد. فالتاج التاج على نحو تدريجي صفة مؤسسة مستقلة من شخص شاخها، واكتسبت الواحد التي تنظم سلطانه وتوارثه صفة لواء قانونية ذات طبيعة خاصة فرضت نفسها على الملك. لعمد ذلك الحين فرّق لهذه القوانين بين قوانين الملك، تلك التي يستطيع الملك تعديلها وتعديلها من القصر العادي، وقوانين المملكة التي يتمتع على الملك الخضر لها وتعتبر قوانين أساسية. واستقرت منظومة انتقال التاج من النصف إلى النصف في بدايات القرن الرابع عشر، فأضيف - في عام ١٣١٦م - إلى حق الوراثة وابكورة «شعاع النساء» وأضيف استبعاد الوراثة عن طريق النساء عام ١٣٢٨م. وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر استقر سداً عدم لدولية التاج لتتصرف، والذي كان يقضي بفرج حقوقي وامتيازات التاج والأراضي التابعة له عن حرية الملك في التصرف وعدم جواز المساس بها. وبالتالي مع ذلك ظهرت فكرة استمرارية لتاج وديمومته، المعبر عنها بأن «الملك لا يموت» *Le Roi ne mort pas* علم بعد

Henri Lapeyre: Histoire du droit public français des origines au 1789, 3ème édition, (1) press universitaires de France, 1991 pp 48-65.

التصويب هو ما يصح الملك، بل موت سابقه، تلك المعركة التي يهجمها  
شعار أمات الملك، عاش الملك، وكان ذلك تعبيراً عن ديمومة الدولة فقد  
بات النظام لسياسي الإقطاعي شيئاً يتعنى بالمعاشي، ورأت بصمته من على  
تلك الملكية التي أعيد تجميعها وتجديدها<sup>(٣)</sup>.

وبالدور مع تلك النظام الإقطاعي كانت هيئة الإكليريوس على  
المجتمع والدولة تراجع بسبب صعود السلطة الملكية والاضطرابات  
الخطيرة التي هزت الكنيسة الكاثوليكية، وأدت إلى تفكك روابط الكنيسة  
الفرنسية بقرسي روما البابوي. ففي عام ١٣٠٣م دخل فيليب الجليل في  
مواجهة مع الباب بونيفاس الثامن كان محوراً على أحقية السلطة الزمنية  
في اعتقال ومحاكمة أسقف منهم بالهينة. وفي سياق تلك المواجهة جمع  
الملك مغلفي الطبقات الثلاث لمؤازرته وحصل على موافقتهم على عقد  
مجلس لمحاكمة البابا بونيفاس شخصياً<sup>(٤)</sup>. وتلك الحجج التي جرى  
تداولها في ذلك الصراع - والمستندة إلى أفكار إكليريكية وقومية إذا جاز  
القول - القواعد الأولى لمذهب فرنسي حمل فيما بعد اسم «الجاليكانية».  
كان من أبرز تلك الحجج التمييز بين السلطين، الروحية والزمنية، وحق  
كل منهما في العمل داخل فائرتها الخاصة، واستقلالية الملك في الفائرة  
الزمنية، استناداً إلى أن الملك - شأنه شأن البابا - يتلقى سلطته من الله  
مباشرة. وترتب على ذلك القول برفض أي تدخل للبابا في المجال الزمني  
للملك، وإقرار مبدأ عدم وجود أية سلطة تفوق سلطة التاج في مجال  
السياسي<sup>(٥)</sup>.

وفي عام ١٣٢٨م عُصر الشعبين في القضاء اسمكي على الموظفين  
الصنبيين دون الإكليريوس، وبهذا من ١٣٨٠م سمت الدولة إلى تصويب  
سلطات القضاء الكنسي، وتوسيع سلطات القضاء الملكي فاختص القضاء  
الكنسي بالجرائم التي تقع داخل الكنيسة وممتلكاتها فقط، وهبقت الدولة  
على الإكليريوس بإلغاء امتيازات من يتزوجون منهم أو يمارسون التجارة،

(٣) P. garrison, *ibid* p.p. 300-306. *ibid* p.p. 334-357 (٣)

*ibid* p. 305. (٤)

*ibid* p. 309. (٥)

وأجبر إيجارهم على سداد الضرائب باستحقاق القوة<sup>(٧٧)</sup>

وجاء الصراع داخل الكنيسة الرومانية، ليجرد التطور في ذلك الاتجاه. فقد شهدت تلك الفترة «الانشقاق الكبير»، ومع تصاعد الاحتجاجات في صفوف الإكليريوس ضد السلطة البابوية اتخذ البابوات من دأميون مقرًا بدلاً من روما احتيازًا من عام ١٣٠٩م، ووصل الأمر في عام ١٣٧٨م إلى حد انتخاب اثنين من البابوات أحدهما في روما والآخر في البينون. ولم يفسر حل تلك الأزمة إلا بعد حوالي ٤٠ عامًا من خلال مجمع كنسي عقد في كونستانس عام ١٤١٧م بناء على دعوة من الإمبراطور الألماني انتهى إلى خلع المتنازعين على الملعب، وانتخاب (بابا) جديد وإحاقته إلى مقره في روما، فانتهى بذلك الانشقاق الكبير ولكن الاضطراب في الكنيسة استمر. فبعد أسفرت قرارات ذلك المجمع عن إخضاع الكرسي الرسولي للمجمع المسكوني. ولأيد ذلك الاتجاه في مجمع آخر عقد في البابل عام ١٤٣١م وأعلن بوضوح خضوع البابا للسلطة العقائدية الجماعية للأساقفة، وألغى الجزء الأكبر من الضرائب البابوية وقرر انتخاب الأساقفة ورؤساء الأديرة من قبل مجموع رجال الدين في مناطقهم، الأمر الذي زاد من ضعف سلطة الكرسي الرسولي<sup>(٧٨)</sup>.

ولقيت تلك القرارات استقبالا حارًا في فرنسا، وتبناها «سنوس» (مجمع) للأساقفة الفرنسيين عقد في بوردو عام ١٤٣٨م. وأصدر الملك «مرسوم بوردو» الذي ينسب تلك القرارات التي لم تكن - بطبيعة الحال - موضع ترحيب من البابا<sup>(٧٩)</sup>. وقرر المرسوم سريان ٢٣ قانونًا كنسيًا كان قد قررها مجمع «بابل»، تضمنت، فضلًا عن تقرير أولوية المجمع على البابا، تقرير الدعوة إلى مجمع مسكوني كل عشر سنوات، وتخفيض الحقوق العالية للبابوية إلى أدنى حد من خلال إلغاء الضريبة السنوية التي كانت توجه لصالح روما «*la Annates*»، وتقليص سلطة البابا في التعيينات، وتقليص اختصاصاته القضائية. وفتح المرسوم الباب لتدخل الملك في شئون الكنيسة

Philippe Sauer

Philippe Sauer: Histoire du droit public français XV-XVIIIe siècle, pour universitaires de (V)

Paris: 1981, 1982, 1983, 1984, 1985

garriga, 2002 p 213-217 (A)

من خلال تقرير أحقية الملك وأعيان المملكة - من خلال الانتصارات  
للمنصب الكنسي - في أن يوصوا ببعض المرشحين وعلى الرغم من تعدد  
المرات التي أُلقي فيها هذا المرسوم وأعيد العمل به، فقد ظل حتى عام  
١٨١٦م يمثل أساس العلاقة بين التاج الفرنسي والكورسي البايوي<sup>(٩)</sup>

ففي ذلك العام (١٨١٦م) وعلى خلفية احتياج الملك لمراتبه الأولى  
(١٨١٥ - ١٨١٧م) لمساندة البابا في سياسته الأوروبية، وتطلع الأخير إلى  
استعادة بعض سلطاته، وإعادة الاعتبار لمبدأ وحدة الكنيسة الكاثوليكية،  
عقدت بينهما معاهدة بولونيا لتحل محل مرسوم بورج على الرغم من معارضة  
محكمة باريس العليا (البرلمان) والجاليكانيين (الإكليروس الفرنسي). وأعطت  
تلك المعاهدة الملك السيطرة على اختيار كبار رجال الكنيسة في فرنسا،  
لمثلت خطوة أخرى في اتجاه سيطرة الدولة على الكنيسة، مع تغيير الترتيب  
الاجتماعي لكبار رجال الإكليروس، إذ انحصر الاعتبار الملكي على  
البابا<sup>(١٠)</sup>.

٣٧ - انطلاقاً من ذلك الوضع استمر الدج الفرنسي في تعزيز سيطرته  
على الكنيسة الفرنسية من خلال الاحتكار الفعلي لتعيين الأساقفة ورؤساء  
الأديرة وتوسيع حصته في دخل الأسقفيات من خلال استغلال التاج بالحقوق  
المطروحة للأسقف المتولي أو المستطيل خلال فترة شغور المنصب.

وشملت السلطة الملكية المطلقة للنويس الرابع عشر (١٦٤٣م) الكنيسة  
الفرنسية ضمن ما شملت، فاستمرت الدولة في استئجاب الكنيسة من خلال  
هذا وسائل، أولاً: إخضاع القديس الكنسي لسلطة الدولة من خلال انقراط  
حصول قرارات البابا وفتاواه على موافقة الملك قبل نشرها ونفاذها في  
المملكة، وإخراط تسجيلها - كما كان الحال فيما يتعلق بقرارات المجامع  
الكنسية - لدى المحاكم العليا (برلمان باريس أولاً ثم برلمانات المناطق في  
مرحلة لاحقة) وكانت البرلمانات تمارس - من خلال ذلك التسجيل - رقابة  
على مجمل التشريعات المطبقة في فرنسا. وتمثل ثاني تلك الوسائل في  
وضع الإكليروس تحت رقابة الدولة، فلم يعد بوسع المجامع الوطنية أو

garrigue, *ibid* p 215-217 (٩)

*ibid* p 426-427 (١٠)

مجامع لمقاطعات أن تجتمع دون موافقة الملك ومارس الملك - باسم واجب حراسة الكنيسة - موثقا من الوصاية على الهيئات الدينية وإلى جانب الموافقة على عقد المجامع كان يراقب انتخاباتها، ويمارس موثقا من السلطة التبادلية لإصلاح تجاوزات رجال الدين، كما كان يشرف على التصرف في المقدرات التي تم الحصول عليها من غير طريق الهبة. وتجاوز لويس الرابع عشر الدائرة الرمنية إلى الفائرة الروحية، فعُضِب نفسه مرافقا للمقيدة، قدّلع البابا إلى إدانة التعلل الجنسية رسميا في سياق سعيه لاستئصالها. وكانت ثلاثة تلك الوصائل: تقليص سلطات البابا وفرغى مزيد من القيود عليها، من خلال تعزيز الاستقلال «القومي» للكنيسة الفرنسية «الجاليكانية» الموضوعة تحت حماية ملك فرنسا، فلم يعد البابا قادرا على أن يحل الفرنسيين من قسم الولاء لملك الفرنسي، وبالتالي لم يكن موظفو الملك معرضين لتلك العقوبة بسبب أفعالهم، وثم يعد البابا قادرا على جباية أي ضرائب على أموال الكنيسة دون موافقة الملك. وفي مجالات الأسرا والموارث خضعت سلطات البابا لذات التضييق، وكذلك في مجال العقاب إذ لم يعد باستطاعة البابا المعفو عن شخص، مدنيا كان أم رجل دين، في حال الحكم عليه بعقوبة، وخضع سيموثر البابا (القاصدون الرسوليون) لسلطات الملك، فلم يعد باستطاعتهم ممارسة سلطاتهم في تفضيل ما أو فذلهم البابا من أجله إلا بعد موافقة الملك، والتحقق من التفويض الممنوح لهم، وأدانهم قسما بألا يمتنعوا إلا وفق إرادة الملك. ولقد أدت تلك القواعد التي تكرست نهائيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نشأة النظام عام كنسي تمثل الدولة المرجعية العليا فيه، ويعد بموجبه الملك رئيسا خارجيا للكنيسة أو «أسقفا من الخارج»<sup>(١١)</sup>.

وفي مارس ١٦٨٢م، وبندوة من لويس الرابع عشر عقدت جمعية لإكليروس فرنسا سلف عنها إعلان إكليروس فرنسا بخصوص السلطة الكنسية والسلطة العلمانية والذي مثل مرحلة مهمة في علاقة الكنيسة بالدولة. وأجمل ذلك الإعلان أسس «الجاليكانية» في أربع مواد نعت الأولى منها على أن السلطين مستقلتين «لا يخضع الملوك في السلطة الرمية لأية سلطة

(١١) Zolner, *ibid* 432-434.

كسبة، ولا يستطيع البابا أن يخدمهم، لا بصورة مباشرة ولا بأن يحل دعاياهم من قسم الولاء لهم. وأكدت العادة الثانية امتلاك البابا «ملك يسوع المسيح» سلطة كلية في المجال الروحي مع مراعاة القاعدة التي تنفردت في مجمع كونستانس عام ١٤١٧م والقاضية بأولية المجمع المسكوني على البابا في ذلك المجال، وذكرت العادة الثالثة بوجوب الالتزام تجاه البابا بالقوانين الكنسية المستوحاة من الله، والالتزام في ذات الوقت بالقواعد والأعراف والقوانين المعمول بها في مملكة فرنسا. وأشارت العادة الرابعة إلى أن البابا مع اختصاصه بالجزء الرئيسي من مسائل الطقوس، ومع أن مراسيمه تشمل كل الكنائس، فإن فرائده لا تكون محصنة إلا إذا أضيفت إليها موافقة للكنيسة. وحول لويس الرابع عشر تلك المواد الأربع إلى قانون صدر في ٢٢ مارس ١٦٨٢م وسجلته على الفور محكمة باريس، وحظر ذلك القانون على جميع الرعايا الدعاية ضد إعلان الإكليروس، وأوجب تدريس في كتابات اللاهوت والحقوق، كما قضى بفسخ الطلاب الذين لا يداخمون عنه في أطروحاتهم<sup>(١٧)</sup>.

لقد كانت الجاليكانية تمهيداً عن مفهوم كنيسة وطنية متوافقة مع الدولة الحديثة الناشئة في فرنسا ومن ورائها كل أوروبا، كنيسة متدمجة في تلك الدولة الناشئة ومستقلة بالكامل عن سلطان روما، وهو الأمر الذي يقر به هديد من الكتاب السياسيين مثل مكيافيلي وهوبز وروسو.

٣٨ = استتمت الدولة الفرنسية الحديثة وجودها في فرنسا وأهضمت الدين = في علاقه بالسلطة السياسية والقانون = في حيز محدد، وساحة إلى تأسيس وجودها على أسس متغيرة للمقيدة الدينية، رغم استمرار الملوك في الاستناد للنقل الإلهي المقدس. واستمر التطور التاريخي للمجتمع والدولة الفرنسيين نحو صياغة أشكال جديدة للنظام السياسي والاجتماعي، فكانت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩م علامة كبرى على طريق ذلك التطور، ليس في فرنسا وحسب بل في العالم بأسره وفي التاريخ الإنساني عموماً. لقد وضعت تلك الثورة - عبر مسيرة طويلة من التقدم والانكسار - حلاً لنظام الملكي المطلق لتتبع مكانه نظاماً جمهورياً ديمقراطياً، وأطاحت

بالمجتمع الطيفي القديم بما كان فيه من امتيازات قانونية وسياسية ومالية لطبقتي النبلاء ورجال الدين، ورفعت شعرات الحرية والإعلاء والسيادة المتوافقة مع مصالح الطبقة البرجوازية المجددة وسط الإنتاج الرأسمالي المرتبط بها<sup>(١٣)</sup>.

وتحتل النهضة الفكرية المميزة للقرن الثامن عشر المعروفة بفلسفة الأنوار مكاناً مميزاً بين العوامل المبدئية التي كانت وراء احتفاد أزمة النظام القديم ونهاية الثورة؛ إذ شهد ذلك القرن - ولأول مرة منذ أن سادت المسيحية الغرب الأوروبي - إعادة طرح مسألة الدين والعقيدة على صعيد فكري وفلسفي، فقد طرح الفلاسفة والمفكرون المسألة على بساط البحث، ماضين للعالم الأرضي كفناء فرابي وليس مجرد تهمة للعالم الآخر، واعتبروا أن من الممكن تحقيق السعادة النجدة فيه، فقد كان دعاة المدينة الأرضية هؤلاء يسطعمون بمسئنة الرب المسيحية - التي كان توصفها وبهاج السبل إلى تحقيقها الموضوع الأثير لمفكري المصور الوسطى - بحنف ويوضح وأمام أوسع جمهور ممكن<sup>(١٤)</sup>.

وكان لهذا التطور المهم على الصعيد الفكري نتائجه في المجال السياسي والقانوني. فلتضمت المادة العاشرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م النص على حرية المعتقد، بقولها: «لا يجب أن يلاحق أحد بسبب آرائه، حتى الدينية، شرعية إلا يؤدي التعبير عنها إلى الإساءة إلى النظام العام الذي يقره القانون»<sup>(١٥)</sup>. ولم يلق رجال الدين، سيما الرعايا أثنا منهم، موقفاً معادياً من الثورة في بداياتها، بل صوتت أغلبية الثلثين من المراتب العليا والخمس المراتب العليا منهم في ١٩ يونيو ١٧٨٩م لصالح الانضمام إلى «قوة الشعب» أي الدولة بفرد النبلاء والأكثريوس. وخلال الأشهر التي تلت ذلك شارك رجال الدين

(١٣) د. بيير جيل - دعاة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص ٥٦ - ٦٤.

(١٤) بول حناور الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة د. محمد غلاب، الطبعة الثانية، دار الحديث، بيروت، ١٩٨٥م، الجزء الأول، ص ٥٩ - ٦١.

(١٥) Bright's European-Continental Study of Religions in France, a study presented to the 15th International Congress of comparative law, Beirut 1998, publications of the International Academy of comparative law, Beyrouth, Bruxelles, 2000, p 126.

في الاحصالات التي صغت فرنسا بمناسبة سقوط الباستيل، وكانوا يداكون رايات الحرس الوطني، جيش الثورة الجديد<sup>(١٦)</sup> لكن الصدام الأول لم يتأخر كثيراً، فقد وجدت الجمعية الوطنية نفسها مضطرة، في مواجهة الأزمة المالية الحارقة، إلى مصادرة أملاك الكنيسة ورجال الدين فأوجب مرسوم صدر في ٢ نوفمبر ١٧٨٩ م مصادرتها وبيعها مع إصدار سنوات آجلة مسوية على الخرافة العامة بما يعادلها تلك القيمة «*Les Assignats*». ونتيجة لذلك أصبحت الكنيسة عاجزة عن دفع رواتب موظفيها وعن مباشرة أنشطتها الاجتماعية. وهو أمر كان ينبغي البحث له عن حل يتناسب مع اتجاهات الثورة فأقرت الجمعية الوطنية قانون «الإكليروس المدني» في يوليو ١٧٩٠ م وحلقتضاه أصبح الإكليروس موظفين لدى الأمة تلتزم الحكومة بتلخيص مرتباتهم، على أن يكون تعيينهم في جميع الدرجات بالانتخاب من الدرجة الأدنى للدرجة الأعلى. وتمنح على كل منهم أن يؤدي القسم «التي قبل ممارسة مهامه» «أقسم بالله أن أكون مخلداً للشعب وللثانون وللملك وأن أحافظ بكل قوة على الدستور الذي أقرته الجمعية ووافق عليه الملك» وبذلك تم تأسيس الإكليروس بعد تأسيس ممتلكاته، وأصبحت الوظيفة المدنية مهنة مدنية<sup>(١٧)</sup>.

أما البابا فيجب التأسيس قانون الإكليروس المدني كما أمان صبادئ الثورة. ورفض الأساقفة وهم الرتبة الأعلى في الكنيسة الفرنسية - في شبه إجماع - أداء القسم بينما وافق عليه ٥٨٪ من المستويات الأدنى. ومنحت حكومة الثورة مهلة للمستثنين عن أداء القسم حتى خريف ١٧٩١ م. وفي الثاني من نوفمبر أقرت الجمعية مرسوماً يمنع من ثم يؤد القسم مهلة ثمانية أيام ولا يجب عليه ترك موقعه. ورد الملك مشروع القانون إلى الجمعية وأدى ٧٠٪ من رجال الدين القسم، وفي ٢ مايو ١٧٩٢ م قروت الجمعية نفي رجال الدين المتمنعين، واغرض الملك على ذلك مرة أخرى<sup>(١٨)</sup>.

عقب سقوط الملكية وإعلان الجمهورية، أقرت الجمعية في ٢٦

(١٦) حسين عبد القادر - فرنسا والأديان الساقطة، منشورات مركز العالم العربي، باريس،

١٩٩٨ م، ص ٢٥.

(١٧) تاريخ الحضارة العام، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص ٤٢٩ - ٤٣٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.



أغسطس ١٧٩٢م قاموناً يحرص على رجال الدين اختيارات ثلاثة إما أداء القسم المذكور آنفاً أو مقادرة فرساً فوراً أو التمرع للاعتقال. وفي الأسابيع الأولى من سبتمبر هادر فرساً ما بين ثلاثين إلى أربعين ألف رجل دين، وقتل ١٩١ كانوا معتقلين فيما عرف بـ«مذابح سبتمبر». وفي غضون ذلك كانت الجمعية، هي العشريين من ذات القهر، قد صوّتت لصالح تشريع بيع الطلاق، وأضمت المعتقود من رجال الدين إلى البلاء في الثورة المضادة التي انطلقت عام ١٧٩٣م، فزاد العدا لرجال الدين بما فيهم من سبق لهم أداء القسم العشار إليه. وعلى الرغم من أن دستور العام الثاني للثورة نص على حرية ممارسة المعتقدات والشعائر الدينية، فقد شكلت في أكتوبر العام (١٧٩٣م) حكومة السلامة الوطنية التي نُظمت في ظلها، ما بين أكتوبر ١٧٩٣ وأبريل ١٧٩٤م، حملة شعواء استهدفت القضاء على المسيحية والدين بوجه عام<sup>(١٩)</sup>. وفي تلك الإطار قررت الجمعية تقويمًا جديدًا يبدأ من العام الأول للثورة بوضع أسماء جديدة للشهور التي قسمت إلى ثلاثة عشرات من الأيام بدلاً من أربعة أسابيع، وألغت الأسماء المسيحية للأماكن، وأزيلت أجراس الكنائس وصهرت وصنعت منها المنافع، وسارت مظاهرات في باريس والأقاليم أخلقت خلالها الكنائس وحُطمت تماثيل القديسين وأحرقت كراسي الاعتراف. وبموجب قرار صادر في ١٧ فلوريل، أُلغيت، تجاوباً مع دعوات بعض الفلاسفة، عبادة «الكائن الأسمى» كإله مجرد عن الأدیان المبروفة، بحق الكون ووضع فيه لوائحه المحركة وكف عن التدخل فيه مذّكاً، وظهرت أسماء جديدة ومباكل وشهداء جدد في حملة تمجيد لطيف الإنسانية لهذا المجتمع الجديد وحاشتها بهالة من القسا<sup>(٢٠)</sup>.

هدأت الحملة ضد الدين المسيحي ورجالها مع سقوط روبسبير في يوليو ١٧٩٤م وانتهاء عهد الإرهاب، وبدأت الأمور تتجه نحو نوع من الاعتدال. فصوّتت الجمعية في سبتمبر من ذات العام على مرسوم نصّ على أن «الجمهورية لا تتولّى أي دين ولا تلتج رواتب رجال الدين» وفي ٢١ فبراير ١٧٩٥م صدر قانون يرس على حرية الاعتقاد وعلى الفصل بين الدين

(١٩) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢٠) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١، وكذلك تاريخ الحضارات، مرجع

سابق، ص ٤٧.

والدولة، التي التزمت بالألا تفرق بين مواطنيها بسبب علاقاتهم بكنيسة روما،  
ويأتى التعامل مع المواطنين كعادة بحسب التزامهم بالقانون، مع استمرار  
امتيازها من دفع رواتب رجال الدين<sup>(٢٢١)</sup>

وسرع وصول نابليون بونابرت الممول لأهمية الدين باعتباره شرطاً  
للأرواح ومفتاحاً للسلام الاجتماعي إلى الحكم، أمكن الوصول إلى حل  
تمثل في توقيع معاهدة ١٨٠١ يوليو عام ١٨٠١م مع البابا بيوس السابع التي  
نصت مقدمتها على أن الدين المسيحي يعدّ دين الأغلبية العظمى من  
المواطنين الفرنسيين وسمحت نصوحها بولف بزعة الطغاة الهادفة إلى إلقاء  
الدين كلية. ولم يسمح ذلك التحل للمسيحية بأن تستعيد رهبانها كدين  
للدولة، ولكن المعاهدة كرست وعلى نحو نهائي ومعترف به من طرفيها  
مسألة فصل الكنيسة عن لدولة واستقلال الدولة بمجالها السياسي من كل  
سطة دينية. فنصت مادتها الأولى على تنظيم لممارسة العلنية للعبادات  
«على أن يتم الالتزام بالأنظمة الأمنية التي تراها الحكومة ضرورية للسلامة  
العامة» ونصت بقية موادها على وضع الكنائس مرة أخرى تحت إدارة  
الأساقفة وعلى أن يعين الفصل الأول «نابليون» الأساقفة ويمنحهم البابا  
التنصيب الكنسي، وأن يؤدي هؤلاء يمين الولاء للدولة، وعلى سيادة الدولة  
المطلقة فيما يتعلق بالقانون المدني والأحوال الشخصية، وأن تعامل الدولة  
الكنائس كمؤسسات عامة خاصة لرقابتها فيما يتعلق بميزانيتها، وأن  
تمنحها - عند الضرورة - مساعدات مالية تمينها على الفهم بواجباتها في  
المصالح الاجتماعية والتعليمية<sup>(٢٢٢)</sup>

وقد جرى استكمال المعاهدة البهوية بواسطة قانون أساسي (articles  
organiques) من ٧٧ مادة، طبقته الحكومات الفرنسية المتعاقبة - على امتداد  
القرن التاسع عشر -، ولم تكن به كنيسة روما أبداً، وتضمنت موافق تنظيمياً  
للعلاقة بين الكنيسة للدولة بما يسمح للسلطات المدنية بأن تمارس رقابتها  
على رجال الدين وعلى سير الحياة الدينية وتضمن، فضلاً عن ذلك، ٤٤  
مادة تتعلق بتنظيم قيام الكنائس البروتستانتية بتدورها على نحو مماثل تنظيم

(٢٢١) حسن عبد القادر، المرجع السابق، ص ٣١

Delisle de Savatour-gauchet, 1864, p 127. (٢٢٢)

وكذلك حسن عبد القادر، المرجع السابق، ص ٣٧ - ٣٩

العبادة الكاثوليكية أما وضع الديانة اليهودية فجرى تنظيمه بواسطة ثلاثة مراسيم صدرت عام ١٨٠٨م بطريقة مشابهة وقد وضع تلك الديانات طيبة القرون السابقة بلور ما بين الإنكار والتسامح

وقد أجمعت بموجبه أخرى تلك المجموعة من القوانين، موضحة الوضع القانوني للقائمين على أمر المباتات والرواتب المحصنة لهم، فضلاً عن الوضع الدائم للممتلكات العقارية والمنقولة المخصصة لأغراض دينية وهدئت بالإشراف عليها إلى المجالس المحلية (البلديات) التي وضع مرسوم ٣٠ ديسمبر ١٨٠٩م أسس تنظيمها وملاحياتها<sup>(٢٣)</sup>.

لقد حثت المعاهدة والقرارات المشار إليها كثيراً من ملأه الصراع بين الدولة والكنيسة وسمحت باستقرار الوضع طيبة القرن التاسع عشر، عبر إجبار الكنيسة على الطوق في حالها الخاص. ومع ذلك استمر كل من الطرفين - الدولة والكنيسة - في محاولة تحسين مواقفهم طوله ذلك القرن، في إطار من تعاقب الحكومات السعادية للكنيسة الكاثوليكية والهيمنة لها.

وانطلاقاً من سلكية يوليو ١٨٣٠م، جرى اعتبار أصار النظام التقليدي مبالغين بشكل مطلق من قري الإكليروس؛ وبالمقابل، جرى اعتبار أنصار النظام جديد، والفري المتنوعة لثورة عام ١٧٨٩م، معارضين صلبين للكنيسة الكاثوليكية وإكليروسها. ونتيجة لذلك، أصبح الوضع القانوني للدين مجالاً لتجدد سياسي. وهذه هزيمة فرنسا أمام المبدأ عام ١٨٧٠م، أعلنت الجمهورية، ولكن الحكومة كانت في أيدي رجعيين عديمين إلى إعادة المذنبية، فعمدوا، من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٨٧٧م، إلى تمييز النظام المسند إلى الكنيسة والقيم انطلينية، وحين استقر الجمهوريون في السلطة اعتباراً من ١٨٧٩م احتل العداء للإكليريكية واجهة برنامجهم السياسي، انطلاقاً من اعتقادهم أن مجرد وجود النظام السيموري يتعارض مع الإنشاء على كنيسة تحتفظ بسلوة واضح في الحياة الاجتماعية وفي هذا الإطار صدرت قوانين متنوعة لثقت في حينها إجراءات حادة من قبل الكنيسة، ولا يزال معظمها ساري المفعول حتى الآن، ومعها القديون حول علمية الأماكن العامة والمقابر عام ١٨٨١م، وقانوني عامي ١٨٨٢، ١٨٨٦م حول علمانية

Brigitte Guillemin, *Ibid.*, 22-129. (٢٣)

لمبرسة، والقانون حول نظام الجمعيات والرهانيات عام ١٩٠١م<sup>(٢٤)</sup>

وفي عام ١٨٩٤م اتهم صابو يهودي مارو يدعى ديفوس بالتجسس لحساب ألمانيا وصدر عليه حكم بالاعزل والعفي ووسط حملة من تأجيل اصدقاء لليهود تكشف أدلة تثب براءة ديفوس فانتصرت له جموع صغيرة من التقدميين منهمة الجبن بعداء فئة من المجتمع بسبب دينها، وبمعدلة بالمساواة بين الأديان في ظل الجمهورية. وانقسم المجتمع بين أنصار ديفوس (الجمهوريين) وأعدائه (المعتنقين كأعداء الجمهورية). وعندما تولت حكومة من تحالف أحزاب اليسار الحكم عام ١٨٩٦م أصلحت حقولاً عاماً عن ديفوس. وحُلت لأهيرة (التي كانت بمثابة عن الصراعات السابقة بين الكنيسة والدولة) أو جيش الرهبان<sup>٢٥</sup> بحسب اللفظ الشائع في حينها، المسئولية عن الاضطرابات المصاحبة لقضية ديفوس وشرعت الحكومة في بسط سيطرتها على الأهيرة من خلال إهلاق غير المرخص منها ولاستيلاء على ممتلكاتها، استناداً إلى قانون الجمعيات الجديد الذي كان يوجب على الأهيرة الحصول على تراخيص شالها ما كانت الهيئات الإسرائيلية تمنع من منحها. وترافق ذلك مع أزمة بين الحكومة الفرنسية والفاتيكان أسفرت عن قطع العلاقات بينهما عام ١٩٠٤م<sup>(٢٥)</sup>. لقد مثّلت قضية ديفوس ترويحاً للصراع المستمر منذ الثورة وأدت تداعياتها إلى إصدار قانون ١٩٠٥م الذي وضع الصيغة النهائية للعلاقة بين الكنيسة والدولة، والذي ستمرض له في موضعه في الفصل الآتي.

(٢٤) Brigitte Guichard, *ibid.* (٢٥)

(٢٥) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص ١ - ١٣

## المبحث الثاني

### التجربة التركية العلمانية في بلد مسلم

لدراسة التجربة التركية مع العلمانية أهمية خاصة في رسالتنا . فقد كانت مصر ولعدة أربعة قرون جزءا من الإمبراطورية العثمانية ، وانطقت نظمها إلى حد بعيد بالطابع العثماني بحكم التبعة الإدارية والسياسية ، وانطلقت كل من المؤلفين في إدخالهما بنية الدولة الحديثة من نقطة بدء واحدة فيما يتعلق بالوضع الذي كانت تشغله النظم الإسلامية والشرعية كمصدر للقواعد المتكلمة لحياة السكان كما اتبعت كل منهما النموذج الفرنسي في تطوير نظمها ومؤسستها . وإذا كانت الصياغة الدستورية والقانونية لنود الدين في الدولة ونظمها قد اختلفت بين البلدين ، فإن التشابه الشديد في بنية العلاقة بين الدولة والدين والإشكاليات التي تثيرها هذه العلاقة في البلدين ، واختلاف النتائج باختلاف منهج المعالجة ، هو ما يفرض إبراء النموذج التركي ما يستحقه من اهتمام في هذه الرسالة .

٣٩ - أصبحت الإمبراطورية العثمانية ، بسقوط دولة المماليك في مصر والشام واستيلاء السلطان سيمان القانوني على بغداد عام ١٥٣٤م ، واردة لبغداد والقسطنطينية معًا ، وواحدة من أكبر الإمبراطوريات في التاريخ . وسيطرت سيطرتها على أغلب ديار الإسلام لمدة أربعة قرون ، وكان ذلك نتيجةً لعهود طويلة من سيطرة أمراء تركية معقلنة على الدولة الإسلامية بدءًا من استجمات الحطبة العباسي المتمصم للجنود الأتراك بدعم سلطته في نهاية العصر العباسي الأول ، مرورًا بالسلاجقة والمماليك . وتقلت تلك الإمبراطورية مصورًا أعيد فيه تجميع شعوب المنطقة في ظل سلطة مركزية قوية بعد أن تورعت لقرون على المجالاتات السلطوية لإمارات . لاستيلاء التي ظهرت بدءًا من العصر لعبي الثاني ، فكانت نظمها ابرحم الذي خرجت منه التشكيلات السياسية والاجتماعية المعاصرة للدول التي ظهرت في هذه

المستقلة بعد امتراجها بالموثرت الأوروبية، سواء من خلال معود تمتث  
الموثرات في مركز الإمبراطورية، أو بتأثير النعود الأوروبي المباشر المتنوع  
بالاستعمار السريع للعالية العظمى من تلك الدون في مرحلة لاحقة

وكان للدين الإسلامي دور مهم في بشاة الدولة العثمانية وتطورها، سم  
انتشاره في المساطق التي بدأ فيها ظهورها على أيدي الدعاة من التجار  
والصوفية. ومقابل الانتشار الذي نقيه المذهب الشيعي في أوساط الإيرانيين،  
وتمكنه بشكن كامل فيها في ظل الدولة الصفوية المناهضة للدول العثمانية،  
كان الإسلام الشني هو الأوسع انتشاراً في أوساط الأتراك بمختلف  
أهراقهم، وتعمل ذلك راجع إلى أن السلاجقة - الأسلاف الساسيين  
والعسكريين لعثمانيين - كانوا سُنيين. وكان المذهب الحنفي هو المذهب  
الغالب في أوساط الأتراك.

ولشجئت السلطة في الإمبراطورية العثمانية واكتسبت سماتها المميزة  
تدريجياً على امتداد مراحل تطور الدولة. وعادة ما ينظر إلى عهد السلطان  
سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦م) على أنه النموذج الكلاسيكي للسلطنة  
العثمانية؛ إذ بلغت الإمبراطورية في عهد أريج عظمتها، وبلغت مؤسستها  
مرحلة النضج وترابطت في كل شمسك بكفل القوة والاستمرار للدولة، ومن  
ثم دخلت فترة حكمه كمثال لشرح ما كانت عليه نظم الإمبراطورية<sup>(١)</sup>.

كان السلطان هو رأس الدولة العثمانية، فهو رئيس الهيئة الحاكمة  
المكونة بشكل أساس من العبيد القلاوة وهو صاحب السلطة الأصلية،  
فكان - في عصور الدولة المبكرة - يتصدى لكل أمورها، يقود الجيوش وقت  
الحرب، ويسير القشود اليومية وقت السلم، ويقرأ جلسات الديوان ويأشر  
شئون القضاء. وكنت السلاطين من مباشرة سلطاتهم تلك بأنفسهم بعد انتهاء  
حكم سليمان القانوني، ولوضوا الصلوة الأعظم (رئيس الوزراء) وموظفيه من  
لأحية بممارسة السلطة التنفيذية، وقاضي المنسكر وقضاة من صاحبه أخرى  
بممارسة السلطة القضائية<sup>(٢)</sup>. أما السلطة التشريعية فلم يكن لها وجود

(١) تاريخ الدولة العثمانية، مجموعة المؤلفات، روبرت غانترو، ترجمة شير السايح، دار الفكر  
للطباعات والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢م، الجزء الأول ص١٣٩  
(٢) د محمد نور فرحات، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، الجزء الأول، العصر  
العثماني، د د، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٣، ٢٤

مستقل، وتوحدت بين ما يصدره السلطان من قوانين ومظم، وما يقوم به العلماء والقضاة من اشتقاق الأحكام من الشرع الموجود في الكتاب والسنة

ولم يصف سلاطين الدولة العثمانية لقب الخلافة إلى ألفهايم المعتمدة إلا قرب نهاية القرن الثامن عشر وبعد أن قطعت الإمبراطورية شوطًا كبيرًا في مرحلة الانحلال التي بدأت مع تولد الفتوحات قرب نهاية القرن السادس عشر. وليس من الصير بين الأسباب السياسية لذلك. تأكيد وعادتهم للعالم الإسلامي في مواجهة الدول الأوروبية (سيما بعد انكسارهم أمام الإمبراطورية الروسية) والمطامع من شرعيتهم في مواجهة الحركة الوهابية<sup>(٢)</sup> ولم يشعر السلاطين بحاجة لاستخدام هذا اللقب من قبل اكتفاء بسطوتهم المطلقة على ديار الإسلام، وإنجازاتهم على صعيد الجهاد ضد أوروبا المسيحية.

ورغم أن الدين الإسلامي كان يمثل الأساس الأيديولوجي للإمبراطورية العثمانية، فقد كان رجال الدين - بما فيهم شيخ الإسلام - موظفين لدى السلطان<sup>(٣)</sup>. وظهر ذلك بشكل خاص في ألفهايم التابعة للدولة العثمانية، حيث كان دور الإدارة البيروقراطية قاصرًا على تأمين النظام وتحصيل الإيرادات وإدارة نظام الإقطاع، بينما كان تسيير الحيا اليومية للسكان يقع بشكل أساس على عاتق القضاة المندرجين في مؤسسة منظمة جيدًا والمخاضمين لسلطة قاضي المسكر في المرحلة الأولى، لم مفتى إسطنبول الذي تحول إلى «شيخ الإسلام» في مرحلة لاحقة. بالإضافة إلى الفصل في الخصومات والالتكحة والموارث، قُهد إلى القضاة بالتوثيق الشرعي، ورعاية شئون الأوقاف، وصيانة المنشآت العامة، والإشراف على تعيين المدن، كما كان للقضاة هم المرسومين الرئيسيين للإدارة المركزية في مقاطعاتهم والنوطة بهم تنفيذ أوامرها. ومن ثم كانت شبكة القضاة هي العمود الفقري للإدارة

---

(٢) المرجع السابق، وكذلك تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص ٢١٤. وكان المؤرخون القدامى - بعض معاصري التت العثماني - لصغر - قد قالوا: إن الخليفة الأخير «المتفكر» قد شارك في سلطان سليم من الخلافة على أن هذه الرواية مشكوك في صحتها تاريخيًا، في ذلك د. حسن إبراهيم حسن، د. علي إبراهيم حسن التت الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٤ - ١١١.

(٣) شفيق محسن الحاضرة العثمانية، مقال في الاجتهاد، سبقت لإشارة إليه، ص ١٠٦ وما بعدها.

العثمانية في بلاد الشام<sup>(١٠)</sup>، بينما أخذ الوضع في مصر مسارًا مختلفًا نتيجة امتزاج أمراء المماليك بالإدارة العثمانية عقب الفتح العثماني بفترة وجيزة، واستمرارهم في السيطرة على مقاييد الأمور فيها

وسبقت الإمبراطورية العثمانية، ربما لأول مرة في التاريخ الإسلامي الشَّيْخِي، إلى صياغة نوع من المؤسسة الدينية، من خلال استحداث منصب «شيخ الإسلام»؛ ليكون رأث للفرع الشيعي من بيروقراطية الدولة العثمانية. وقد مرّ تطور أهداف السلطنة من استحداث ذلك المنصب، الذي حلَّ محل منصب مفتي إسطنبول، بمرحلتين؛ في الأولى منهما خفَّت السلاطين العثمانيون إلى إضفاء مطروعية إسلامية على سلطتهم تشبه المطروعية التي كانت للمماليك نتيجة وجود خليفة عباسي في القاهرة، وإلى تحقيق الاستقلال الديني والشرعي عن تلك «الخليفة». وهدفوا في الثانية إلى استيعاب مشيخة الإسلام ضمن جهاز الدولة مع إعطائها صلاحيات إدارية ومالية كاملة للإنفاق على القضاء وشيوخ المدارس الدينية والإشراف عليهم. فبعد القضاء على المماليك، ومن قبلهم البيزنطيين، وما أضفاء ذلك من سلطة معنوية هائلة على السلاطين، لم تعد هناك حاجة لاستقلالية مشيخة الإسلام ومن ثمّ جرى إخضاعها لسيطرة الدولة بشكل كامل<sup>(١١)</sup>. ويرتبط هذا التطور أيضًا بالتوسع الدور الذي لعبه القضاء في كثير من ولايات الدولة العثمانية والحاجة إلى تنظيم الإدارة العثمانية على نحو يكفل تَحَتُّم الإدارة المركزية في الولايات، وتحول القلعة - منذ دخوله في طور الجمود - إلى منظومة فكرية مغلفة تحتاج إلى متخصصين في استيعاب مكونات المذهب، واحتياج هؤلاء إلى من يتكلم بشفقة معيشتهم، الأمر الذي استلزم تنظيم المؤسسة على هذا النحو

كانت تلك المؤسسة أداة الدولة في التعبير عن سياساتها الدينية، فلهذا كان لدولة عقيقتها الرسمية، الشَّيْخِيَّة الصنعية، التي تشكل أساس القانون السائد فيها، من خلال قواعد المذهب التي يطبقها أعضاء تلك المؤسسة من

(١٠) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص ٣١٤ - ٣١٦.

(١١) ر. م. رجب، مفتي إسطنبول، مرجع د. وفراق السيد، فصله ٥٨ اجتماعه، بيروت، العدد (٣)، السنة الأولى، ص ٦٨٧ وما بعدها.



المفهوم والقضاة، ومن خلال دور المعنى الذي شكل رأس الهيئة لدية، وإشرافه على تعيين القضاة، وانظر في التطلمات التي ترفع إليه هي أحكامهم، ومن خلال وضع مجلة الأحكام العدلية - فيما بعد - تأثيراً بحركة النقابات في أوروبا. وكان هؤلاء المفهاء الرسميين جزءاً عضوياً من الطبقة الحاكمة التي تعمل على تحصين الدولة وتحقيق تماسكها<sup>(٧)</sup>.

ولم تكن الإمبراطورية العثمانية إمبراطورية متعددة القوميات فقط، بل كانت متعددة الديانات كذلك، ومن ثمَّ تعيَّن عليها أن تعترف بعقائد وأعراف مختلف الجماعات التي تتشكل منها الإمبراطورية، والتي ظلت في المقاطعات المسيحية على بينها<sup>(٨)</sup>. وكان ذلك أساس نظام الطوائف الذي اعتمدت عليه الدولة في التعامل مع رعاياها ممن ينتمون بغير الإسلام - فكان لرعيا الدولة، لعثمانية من المسيحيين واليهود محاكم خاصة بهم، كما كانت الإجازة المالية الفاتحة على جميع الضرائب تضم جباة من كل من هاتين الطفتين<sup>(٩)</sup>، وترتَّب على ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تعد المصدر الوحيد للقاعدة القانونية، وإن كانت المصدر الغالب. وعرف القانون العثماني قواعد مستمدة من الأعراف إضافة إلى تقنيات السلاطين التي كانت تخرج بين ضرورات الحكم وقواعد الإسلام وأعراف المناطق الخاضعة للحكم العثماني، وفي مرحلة لاحقة القواعد المستمدة من التقنيات الغربية بتأثير النفوذ الأوروبي المتصاعد، والذي حاولت السلطنة خلق بينها دواء، على أنها لم تمتلك في النهاية سوى النزول على مقتضياته.

٤٠ - دولة التنظيمات: عانت الإمبراطورية من ركود طويل ران بثقله على شعبها والشعوب التابعة لها، وأفاق تطورها. وشهد القرنان الأخيران من حياتها تآكل لعودة السلطة المركزية على خلفية أزمات اقتصادية وتدهور

(٧) شوقي محسن، المصاحفة العثمانية، مقال في المصنفين ١١، ١٢ من الأبحاث، مرجع سابق، ص ١٧٠ - ١٧٧.

(٨) بيري أندرسون، دولة الشرق الاستعمارية، ترجمة د. يعقوب حمر مظهر، مؤسسة الأبحاث للدراسات، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٢٦.

(٩) أحمد عبد الرحمن مصطفى، في أصول التاريخ العثماني - الطيف الثابت، دار الشرق بيروت، ١٩٨٦م، ص ٩٥ - ١٠٦ وكذلك د. محمد مود فرحات، التاريخ الاجتماعي للقانون، مرجع سابق، ص ٩٤.

هام متعدد الوجوه. وتعاقم الأمر بتأثير الصوق العسكري والاقتصادي المتزايد لأوروبا، الأمر الذي طرح في مراحله الأخيرة، وعلى صعيد عالمي، المسألة الشرقية، وتوزيع تركية «الرجل المريض». ولم تؤد محاولة الإصلاح التي بدأت في عهد التنظيمات، والتي أعقبتها الردة لحمدية واستجربة لعاشلة لتركيا الفتاة، إلى استعادة قوة الدولة أو إحياء الحكم المطلق أو إلى برلمانية من طراز غربي. وتأجل ميلاد الشكل الجديد للدولة التركية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى.

لقد سمحت الدولة خلال عهد التنظيمات إلى تشارك التنحور والانحلال، فقامت بمجموعة من الإصلاحات الواسعة العميقة التي فصلت تحديث جهاز الإدارة والجيش والتعليم، ودخول المجالس القضائية والمجالس ذات الاختصاص التشريعي، وأصلحت مجموعة من القوانين كان مرسوم جلفاناه الصادر في نوفمبر ١٨٣٩م، بمدد عدة أشهر من تولي السلطان عبد المجيد الأول أبرزها. وظهرت لإرهاصات هذا الاتجاه منذ عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧م)، ومحمود الثاني (١٨٠٩ - ١٨٢١م)، وبلغ أوجها بإصدار أول دستور عثمان في عام ١٨٧٦م في عهد السلطان عبد الحميد، واتخذت تلك الإصلاحات من النموذج الأوروبي للدولة الحديثة مثالا يحتذى، في محاولة للمزج بينه وبين الواقع الموروث في بنية الدولة والعلاقة التاريخية العميقة بين الدين وكل من القانون والتعليم<sup>(١٠)</sup>

وأعدت الدولة لتركية في تحويل الدواوين إلى وزارات على غرار النول الأوروبية التي أصبحت إدارتها تقوم على وجود وزارات متعددة تخصص كل منها بإدارة قطاع محدد من الشؤون العامة، فظهرت في سبعينات القرن التاسع عشر سلطة كاملة من الإدارات الوزارية للشؤون الخارجية والدعوية والعدل والمالية والأوقاف والتجارة والزراعة والأشغال العمومية، يدار كل منها من قبل ناظر أو مستشار ويشكل هؤلاء النظار، إلى جانب شيخ الإسلام وقادة الهيئات العسكرية ورؤساء المجالس الاستشارية المختلفة مجلسا يشبه فيما يتعلق بتشكيله المجالس الاستشارية التي اعتاد اللاتين عقدتها، وفيما يتعلق بأسلوب عمله مجلس وزراء من الطراز الأوروبي<sup>(١١)</sup>

(١٠) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٦٣

بحري فيه مدارلات حول انشئون الجازيه وتدرس مشروعات القوانين وتعتمد  
ميرانية الدولة، وتصدر عند اللزوم قرارات تنظم موضوعات شتى<sup>(١١)</sup>

و، يستمر تطور المجهز الإداري و زيادة عدد الموظفين واعتمد اليا ب العالمي  
في توفيرهم على طوائف الأقليات - اليونانيين والأوس واليهود - إلى جانب  
مصريي المدارس الدينية التقليدية. وحلت محل الطليقة الحاكمة العثمانية  
التي تسمى (عبد السلطان) طليقة جديدة من البيروقراطيين، يمكن تصنيفها كهيئة  
بيروقراطية عثمانية ينظم القانون تكوينها وطريقة عملها<sup>(١٢)</sup>.

ولما لم تكن تلك المصادر والية باحتياجات تطوير بيروقراطية الدولة  
وثأملها للمساعدة مع الدول الأوروبية التي أعادت أنظارتها تنطلق إلى تركة  
الرجل العربي، فقد أدرك المصلحون أهمية إنشاء هياكل تعليمية حديثة  
مستقلة عن نظام التعليم المنهني. وجرى خلال عهد محمود الثاني إنشاء  
مدارس علمانية، وقرب منتصف القرن التاسع عشر كانت هناك مدارس  
ابتدائية تقدم إلى جانب التربية الدينية دروساً في الحساب والدرج  
والجغرافيا، لعلها مدارس أولية لمن تترافح أعمارهم بين العاشرة  
والخامسة عشر تقدم دروساً في اللغات والرياضيات والهندسة والدرج  
والجغرافيا والدين، ثم مدرسة متوسطة «إعدادية» مدتها ثلاث سنوات. وتأثير  
فرنسي ظهرت المكاتب السلطانية (للسيد جالاتا سلطاني)، وفي عام ١٨٦٩م  
أنشأت إدارة الفنون، وهي جامعة مؤلفة من عدة كليات للأدب والفلسفة  
والحقوق والعلوم الطبيعية، سبقتها في الظهور مدارس لتعليم كواتر الجيف  
والضباط ولهندسين والأطباء والأطباء البيطريين والموسيقين، ومدارس  
لإدارة عام ١٨٥٩م، والمعلمين العليا عام ١٨٦٢م والمعلمات عام ١٨٦٠م  
والطب عام ١٨٦٦م، وكانت تلك المدارس مفتوحة لجميع الرعايا العثمانيين  
بصرف النظر عن العرق والدين، فضلاً عن وجود عدد من المدارس  
الأقليات<sup>(١٣)</sup> وطال التحنيث مدرسي تلك المدارس ومساعدتها، ما شترط  
قانون صادر عام ١٨٦٩م حصول مدرسي المدارس الخاصة على مؤهلات

(١١) المرجع السابق ص ٨٤ - ٨٥

(١٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص ٢١١

(١٣) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص ٩١ - ٩٥

تقرره نظارة المعارف، ووضع مواد التدريس في قوائم تقررها - مع نسخ من الكتب - مجالس التعليم في الولايات أو نظارة التعليم في العاصمة<sup>(١٤)</sup>.

وترااف مع ذلك تحديث الجيش طبقًا لنموذج لأوروبي من حيث اجتماعه - ولأول مرة - على التجديد (إجباري، ومن حيث تدريبه وتعليمه كوافره وملازمه وتسيجه وتقسيمه.

لقد كانت مرحلة التنظيمات محاولة لإعادة صياغة الدولة العثمانية على نمط الدولة الأوروبية الحديثة التي تختلف المجتمع، وتفرغ سلطتها على مجموع المواطنين دون وسيط، بدلًا عن الدولة التقليدية التي تفرغ سلطتها على الفئات الاجتماعية دون أن تختلفها، ويقتصر دورها على السيطرة بخري الحجابة. ولم يكتب لهذه المحاولة النجاح الكامل؛ لأنها كانت محدودة بحدود شرطها التاريخي؛ ولم تؤسس التشريعات لأساسية لمرحلة التنظيمات نظامًا ديمقراطيًا، ولم تقطع إلى العلمانية كصيلاً مرتبط بالديمقراطية، ولكنها يمرت بمرزًا ترعرت وأفضت إلى بروز فئة جديدة من المثقفين المرتبطين بعملية التحديث السياسي والإداري، ومن ثم إلى الحركة الدستورية<sup>(١٥)</sup>.

واستلزم تحديث الدولة التركية، فضلًا عن تحديث القضاء والدون مما سنعرض له في موضعه من البحث، تطوير هذه أجهزة لصياغة القوانين والأحكام اللازمة لمجتمع التنظيمات، وجمعت تلك الأجهزة بين اختصاصات تشريعية وقضائية وإدارية. وكان أولها وأهمها المجلس الأعلى للأحكام المدنية المؤسس في عام ١٨٣٨م والذي توسعت اختصاصاته فيما أعقب ذلك من سنوات، وكان يختص بإعطاء النصوص التشريعية وبظر الاستئنافات التي ترفع عن أحكام المحاكم التي تحكم بحفظها. لم أنشأ

---

(١٤) أحمد عبد الرحيم مصطفى، الموضع السابق، ص ٢٢٠، وكذلك ن ج كونسود في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق د محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٩٩ - ٢٠٤.

(١٥) هير المقدمه العلمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص ٧٨، ٨١، وكذلك د فريدمم غيول العلاف الجذور التاريخية لتيار العلمانية في تركيا المعاصرة، ضمن الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة، مركز الدراسات التركية - جامعة الموصل، ١٩٩٦م، ص وما بعدها.

مجلس شورى الدولة في عام ١٨٦٨م من خمسين عضواً مؤرخين على حسن لجان تختص بأمور الداخلية والخشون العسكرية والمالية والعدل والأشغال العمومية، وكان يضم بين أعضائه ممثلين لنطوائهم غير المسلمة في الإمبراطورية إضافة إلى مندوبين عن مجالس الولايات والطرقات البحرية، واعتبر خطوة أولى تجاه المجالس النيابية التي ظهرت مع دستور ١٨٧٦م<sup>(١٦)</sup>

وفي عام ١٨٨٦م، وبمناصفة مؤتمر باريس الذي عقد ليضع حداً لحرب القرم التي خاضتها السلطنة ضد روسيا القيصرية بدعم إنجليزي - فرنسي، أصدر السلطان مخطط هامبورني يعتبر علامة أساسية في تاريخ التنظيمات، ويضمن - على نحو أدق من مخطط جنجانه ١٨٣٩م - لنطوائهم غير المسلمة احترام حرية العقيدة وحق إدارة ممتلكاتها، وحرف رواتب مدعنة لرجال دينها، ومساواة جميع رعايا الإمبراطورية فيما يتعلق بالضرائب والقضاء والتعليم، وحلهم في تولي الوظائف العامة والالتحاق بمدارس موحدة، وعضويتهم للمنتخبين الإجباري، إلى جانب إعادة تنظيم الهيئات الإدارية للولايات لضمان تمثيل الطوائف المختلفة<sup>(١٧)</sup>.

في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦م، وفي الجلسة الافتتاحية لمؤتمر إسطنبول الذي فرضت الدول الأوروبية المتنافسة على القسام تركة الرجل المريض إتمامه لوضع حد للأزمة الناشئة من تصاعد ثورة البلقان والنظر في أوضاع سكان الولايات المسيحية في الإمبراطورية المتهاوية، أعلن عن صدور «المشروحة الأولى» أو القانون الأساسي، وهو دستور منحه السلطان لرعاياه، ونقل ذروة عملية الإصلاح التي بدأت مع مخطط جنجانه. ونص الدستور على تشكيل مجلس أمهات يعين السلطان أعضائه مدى الحياة ومجلس «المبعوثان» من نواب يتخبرهم السكان ويدخل في اختصاصه التصويت على مشاريع القوانين والميزانية، وجهاز تنفيذي على نمط الوزارات الأوروبية. ولكن ذلك الدستور تضمن كذلك احتفاظ السلطان بالجانب الأكبر من سلطاته، فهو الذي يعين الوزراء، ويعزلهم، وهو الذي يدعو البرلمان، ويحله، ويصدر التاميرات، ويعد المعاهدات، ويعمل الحرب وإلى جانب ذلك أكد الدستور

Nazi Berkes, the development of Secularism in Turkey, Hurst & Company, London (١٦)  
1998, p117

(١٧) تاريخ الدولة العثمانية، مرجع سابق، ص ١٣٧

الضمانات والحريات المتضمنة في مرسومي ١٨٣٩، ١٨٥٦م مثل احترام الحريات المدنية والمساواة في الحقوق والواجبات وحق تولي الوظائف العامة كما ينص على أن السيادة الشعبية تشمل خلافة الإسلام العليا بشرط أن تحل على أكبر أو عند ساء، وعلى أن الإسلام الدين الرسمي للدولة، وأبقى على المحاكم الشرعية على أن يلجأ غير المسلمين للمحاكم العلية في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية<sup>(١٨)</sup>.

ولم يتحمل السلطان عبد الحميد الثاني الدستور والحياة البرلمانية طويلاً، فخلّ مجلس المبعوثان بعد أحد عشر شهراً فقط من بدء انطلاقه منشأ حطة «الردة الحميدية» التي استمرت ثلاثين سنة، وفُتحت مرحلة ما قبل النهاية للإمبراطورية والتي اتسمت بالسياسة الاستبدادية للسلطان، ولجونه لاستخدام الدين بحثاً عن التأييد الشعبي في مواجهة اقتطع أجزاء كبيرة من ممتلكات السلطنة في أوروبا، المسيحية، وشروع إنجلترا وفرنسا في الاستيلاء الصريح على القسم العربي منها، لجأ السلطان إلى دعم حركة الإحياء الإسلامي، فأصبح لقب الخلافة، وأكثر من بناء المساجد، واهتم بالمنهج الشريعة الإسلامية، وزاد مخصصات العلماء، وشجع الاحتفالات بالمناسبات الدينية، ومد سكة حديد البحار، لتيسر الحج، ونصب نفسه مدافعاً عن الإسلام والمسلمين، الأمر الذي أوجد له كثيراً من الأنصار في الأقطار العربية والإسلامية وأجج الشعور الديني سيما في العاصمة والأقاليم التركية<sup>(١٩)</sup>.

ولكن المزيج الاستبدادي للسلطان واتجاهه الديني لم يلجأ في إيقاف الاتجاه إلى إعادة صياغة الدولة على النمط الحديث، فقد تصاعدت المعارضة الداخلية، وبرزت على اتجاهات شتى، منها الليبرالي الذي تبلور في جمعية الاتحاد والترقي، ومنها القومي التركي المهادي لاتجاه «العثمانية» الذي اعتمدته السلطنة منذ مرحلة سابقة، بالإضافة إلى اتجاه الجامعة الإسلامية والحركات الشعبية الدينية. ووصل تصاعد المعارضة إلى درجة الثورة عام ١٩٠٧م، على خلفية أزمة اقتصادية حادة، وظهور التمرد على نطاق واسع في الجيش وحاول السلطان احتواء الثورة بإعادة العمل بالدستور عام ١٩٠٨م لكنه أرجأ دعوه البرلمان للانعقاد، ومع إعلان عودة

(١٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق

(١٩) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق

الحياة الدستورية أطلق سراح المعتقلين السياسيين، وعاد المعتبرون، واعتقل أقطاب عهد الاستقلال وانتهى عهد عبد الحميد عملياً وبدأ عهد الاتحاديين وأجريت انتخابات المجلس البلدي على ترشيح في نوفمبر وديسمبر عام ١٩٠٨م وعار الاتحاديون بجميع المقاعد البالغ عددها (٢٨٨) إلا واحداً وافتتح لسلطان البرلمان في ١٧ ديسمبر ١٩٠٨م، حتى أنه لم يكن كثيراً، ما بين صراعات مندوبي الأقليات من أجل إقرار حقوقهم وتبليط ذوي الاتجاه الإسلامي ما بين الولاء للسلطان والولاء للجنة الاتحاد والتمرفي (التي كانت تضم اتجاهات شتى) في الولاء الذي بدأ فيه أبعاد حركة الجماعة الإسلامية حركة واسعة في الشارع محدثين امتعاضهم من التوجهات العلمانية للمعهد الجديد، من شعور للنساء مساواة بين المسلمين وغير المسلمين، رافعين شعارات إلغاء العسكرو وإعصال حكم الشريعة، الأمر الذي تطور إلى ثورة مضافه انخرط فيها قطيع من الجيش. وبذلك تمكنت لقوات الموالية للنظام الجديد من سحق التمرد، فقد انعقد مجلس المبعوثان في شكل جمعية وطنية وقرر خلع السلطان عبد الحميد وتولية محمد رشاد (محمد الخامس) بناءً على فتوى من شيخ الإسلام<sup>(٢٠)</sup>.

عقب ذلك دخلت الإمبراطورية الحرب العالمية الأولى لتخرج منها بهزيمة كبرى أمام الحلفاء الذين احتلوا أغلب الأراضي التركية بما فيها إسطنبول مقر السلطان. وقاد مصطفى كمال (أتاتورك) حركة المقاومة ضد الاحتلال وضد السلطان وحكومته التي استسلمت لشروط الحلفاء. وأسست حركة المقاومة حكومة وبرلماناً جديدين في أنقرة في مواجهة الحكومة والبرلمان الرسميين في العاصمة إسطنبول. وانتخب المجلس الوطني مصطفى كمال رئيساً له في أبريل ١٩٢٠م على أرضية برنامج تضمن الدفاع عن الخلافة وإنفاذ الخليفة من «الأمر». وفي عام ١٩٢١م أقر المجلس الوطني دستوراً جديداً ألتزم بموجبه إلى المجلس السلطين التشريعية والتبليغية. وفي أول نوفمبر ١٩٢٢م أعلن المجلس أن السلطنة والخلافة رأتا منذ احتل الإنجليز إسطنبول قبل ذلك بستين، وأن تعيين الجمعية من آل عثمان حق للمجلس وحده. وفي نوفمبر من ذات العام هرب محمد السادس آخر السلاطين الحلفاء على متن سفينة إنجليزية وبذلك أصبح الحكم العثماني في

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٧٠ - ٢٧٣

دنة التاريخ وفي ٢٤ يوليو ١٩٢٣م وقعت معاهدة لوزان التي أعادت  
إسيادة التركية على لأراضي التي تشكل تركيا الحالية، وتخلت تركيا عن  
كل حق في الأراضي خارج تلك المحددة<sup>(٢١)</sup>.

حقب ذلك، وضعب الثورة الكمالية عام ١٩٢٤م دستوراً جديداً، وصدرت  
في المجلس الوطني الكبير سلسلة من القوانين والقرارات التي حددت هلافة  
الجمهورية التركية الوليدة بالدين ومؤسساته والتي ستعرض لها في الفصل  
الثاني من هذا الباب، والتي اتخذت نهجاً عثمانياً يتشابه في بعض الجوانب  
مع النموذج الفرنسي لعمانية الدولة، سيما في فترته الأولى - الثورة - من  
حيث الإجراءات الرامية إلى إلغاء كل دور للدين في شئون الدولة، وكانت  
تلك الإجراءات متوافقة مع نزعة قومية تركية جديدة وتوجه حاسم لاتحاد  
أصااط الحياة السائدة في الحضارة الأوروبية، وقطع كل صلة مع العرب ومع  
الماضي الإسلامي لتركيا، كما كان تطبيقها مشتبكاً من التشدد وحدثت  
الدولة التركية الحديثة إلى إزالة كل أثر للدين في الحياة الاجتماعية، وإن  
احترست وجردت على صعيد العقيدة وممارسة الشعائر، واتخذت ذلك منهجاً  
لها سواء على صعيد الممارسة الفكرية والاجتماعية أو على صعيد التشريع  
الدستوري والمادي.

ولا شك أن معاداة الأتراك من سلبيات حكم السلاطين لعثمانيين، وما  
أدت إليه أوضاع الدولة من تزعزيع وسقوط الهيبة والاحترام من السلطنة  
والسلاطين، والشخصية الكاريزماتية لمصطفى كمال وعوره في بحث الأمة  
اتركية وإعادة صياغة الدولة، هي أمور كان لها أثر كبير في تمكين نظام  
حكمه من تطبيق تلك الفلسفة الشاملة. على أن تعبير "الهيئة الاجتماعية -  
الثقافية" لا يأتي بمجرد نفاذ أو قانون، ولذلك ظل الدين الإسلامي موجوداً  
ويصنع في وهي الشعب التركي وحياته الروحية، كما أن التيارات السياسية  
المتشددة إليه ظلت موجودة لتشهد انبعاثاً ألقب هذه عقود من السروح  
العثماني المتشدد، وإن كان ذلك قد أكل في النهاية إلى تيارات تضع العلاقة  
بين الدين والدولة في إطار مؤسسي يحمل على الحفاظ على الطيبة العثمانية  
للدولة والقانون على ما سرى فيما يلي من البحث.

(٢١) المرجع السابق، ص ٣٠٦ - ٣١٤



### المبحث الثالث

## الإطار العام للنظام السياسي الإيراني ومدى اعتباره نظامًا دينيًا

على خلاف النموذجين الفرنسي والتركي، اللذين آلت فيهما عملية التثبيت إلى فصل للنه عن الدولة وتكريس العلمانية، تَشَلَّت الثورة الإيرانية (١٩٧٩م) نموذجًا مختلفًا، فقد رفعت راية الدولة الإسلامية بضمها الدولة الدينية، التي يقومها رجال الدين لتحقيق مدينة الله على الأرض، فيما يبدو لحظة معاكسة لمساق العلم لتطور العلاقة بين الدين والدولة.

إن هذه الفروقات التي تميزت بها الثورة الإيرانية، بالإضافة إلى آثارها على مجمل دول الشرق الأوسط، ومن بينها مصر، تجعل من اختيارنا لها نموذجًا ثالثًا لبحث على شوكه الحالة المصرية (اختيارًا مبررًا).

٤١ - رُبِطَت الدولة في إيران بالدين منذ فجر تاريخها، شأنه شأن غيرها من دول الحضارات القديمة. وقبل الفتح العربي الإسلامي في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه كانت الزرادشتية هي الإطار المؤسسي المحافظ للمملكة الساسانية المستندة القائمة على الحق الإلهي للملوك ونظامها الاجتماعي القائم على تمييز صارم بين الطبقات، والتي كانت تدعم المؤسسة الدينية ونحافظ على بقائهم، في علاقة تبادلية شهادتها كثيرًا عبر التاريخ. وسع الفتح العربي الذي دمر الإمبراطورية الساسانية مهدت المؤسسة الدينية دعم الدولة لها كما فقدت سلطتها على الشعب، بينما ظلت لديه موجودة لاعتبار أهلها - من وجهة النظر الإسلامية - أهل كتاب، وإن أحدثت في الانكماش أمام دخول الإيرانيين في الإسلام تدريجيًا في عملية بلغت مداها في القرون الخامس الهجري ولعبت فيها الطرق الصوفية دورًا كبيرًا، فأصبحت

الرداءية هباته أقيمت عشية<sup>(١)</sup>.

وفي أعقاب الانتح العربي مرت إيران (بلاد فارس) بعدة مراحل، الأولى هي ظل الدولة الأموية، المستمدة على المنصر العربي في حكمها والناطرة إلى الإيرانيين كالمالي، وفيها انضم أفراد من المصغرة إلى جهاز الدولة، بينما تشيع أمروا لحلي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) وآله ونظمت إيران لما جدورها قاعدة للمتمرد حتى آل الحكم للمعاصيين وكان جنود فارس المنصر الحاسم في انتصارهم. ومن ثم كان للمسلمين من أصول فارسية دور كبير، ليس في الإدارة فقط، بل في المصغرة الإسلامية عمومًا وفي علوم الدين على وجه الخصوص. وامتدت المرحمة الثانية من المنصر المعاصي إلى الثاني (منتصف القرن التاسع الميلادي) وحتى سيطرة المغول على إيران وإسقاطهم للخلافة بغداد (١٢٥٨م)، وفيها برزت الملة والأقرب الفارسيين وانتشر المذهب الشيعي وتعددت ملابيه رغم بقاء المذهب السني سابقًا. وتعددت تلك المرحمة بتراجع سلطة الخلافة وظهور جديد من الأسر المصغية، كان أبرزها البويهيون الذين سيطروا على دار الخلافة السنية رغم اعتناقهم المذهب الشيعي، وحافظوا على رمز الخلافة مع توليهم كل أمور الحكم، فيما عرف بعصر أمرة الأمراء. ومثل حكم المغول مرحمة جديدة في تاريخ إيران؛ إذ أسسوا دولة جديدة عُرفت باسم الدولة الأيلخانية<sup>(٢)</sup> التي امتد حكمها من ١٢٦٥م إلى ١٣٣٦م. وقد اتخذت تلك الأسر الإسلام على المذهب السني دينًا للدولة بعد مضي ثلاثين سنة على تأسيس ملكها في إيران تمكينًا لحكمها الذي كان استمراره مستحيلًا مع مناقضته دين الشعب من جهة وتمايزًا - من جهة أخرى - عن بقية حكاه المغول في مناطق أخرى من آسيا، والذين كانوا ينظرون إلى تأسيس الفرع الذي حكم إيران من المغول لأسرة مستقلة كحكم شهر شرعي مستقل ببلد كان يتعين أن يكون جزءًا من إمبراطورية المغول، وحلًا لمعضلات انتقال السلطة داخل بيت الحكم من جهة ثالثة. وبعد ذلك بخمسة عشر عامًا تحولوا إلى المذهب الشيعي الاثني عشري تقريبًا لفرق من الشعب وتمايزًا عن بقية حكاه المسلمين. (سبحا

(١) وجه كوتراي، الشعب والسطان، مجلة المير والسياسة في إيران المصغية، القاهرية والدولة العشانية، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م، ص ١٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠ - ١٠٥.

المماليك أنفسهم الذين كانوا القوة التي أوقعت رحب المغول في معركة عين جالوت) وتعميرًا لشرعيتهم في ظل نظرية الشيعة عن غيبة الإمام، حيث يمكنهم القيام بأمر سياسة الدنيا على مدى فتاوى العلماء لحين ظهور الإمام العائب<sup>(٣)</sup>. وفي عهدهم ارتدع الحق الشيعة وتمردت معاديه الأصولية والفلسفية.

وبانتهاء حكم الأليخانيين ظهرت عدة أسر محلية تفككت ولايات إيران وتقاتلت فيما بينها. واستمرت تلك المرحلة حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي عندما ظهر إسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية التي انتقلت إلى الشيخ صفي الدين (توفي ١٢٣٤م) وهو شيخ لطريقة صوفية تأسست على خلفية نمط خاص من الثقافة الإسلامية كان سائدًا في إيران حينها، يجمع بين التصوف والإمامية ولا تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيزًا كبيرًا، حتى إن كثيرًا من المؤرخين تحيزوا في تحنيد مذهب الشيخ المؤسس وهل هو سُني أو شيعي. وفي عهد «جندة» شيخ الطريقة واعتبارًا من عام ١٤٤٧م تحولت الطريقة إلى حركة ينسب عليها الطابع السياسي واستطاع «إسماعيل» أن يحول الحركة السياسية الدينية إلى قوة غالبية داخل إيران قضت على الأسر الحاكمة في ولاياتها ليعود نفسه ملك «فد» في عام ١٥٠١م موحدًا إيران ومتطعمًا إلى دور أوسع في ديار الإسلام عبر الأناضول والحرال، الأمر الذي وضعه في صدام مع أعظم قوة إسلامية في ذلك الوقت: السلطنة العثمانية، والتي كانت شأنها شأن الصفوية، قد نشأت في ظل طريقة صوفية «ابككتشية» التي رافقت نشأتها ونموها وتطويعها العسكري<sup>(٤)</sup>.

٤٢ - الشيعية والإمامية: أصبح التشيع جزءًا أساسيًا ومكونًا ثابتًا من مكونات الهوية الإيرانية في القرن السادس عشر تحت حكم الصفويين الذين اتحدوا التشيع الإمامي مذهبًا للدولة والأمة، على خلفية من الموروث الثقافي الإيراني الذي يجمع بين «طوران» (الشعوب التركية في

(٣) دورونا كرافوسكي السلطة والشرعية دراسة في المازن المغولي، العدد الثالث من «الاجتهاد» بيروت، ربيع، ١٩٨٩م، ص ١٠١-١٧٢.

(٤) كوتزافي، المرجع السابق، ص ١٠٠-١٠٥.

أوسط آسيا) العدو الرئيس لإيران وفي مواجهة العشائيين الذين استحلوا  
النسن عملاً محرّضاً في الصراع العسكري المستمر بين الإمبراطوريتين.

والشيعة لغة هم النصب والاتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والتكلمين  
من المختلف والسمك - على حد قول ابن خلدون - على أتباع علي بن أبي  
طالب وبنيه على وجه الخصوص، كما يمكن تعميمهم بأنهم من شايخوا علياً عليه السلام  
على رجة المفصوص، وقالوا بإمامته وعلاقته بشأ ووصية علي حد قول  
الشهرستاني في المل والنمل.

لإمامة (وهي اللفظة المستخدمة لدى الشيعة لدلالة على الخلافة أو  
الولاية الكبرى) في اعتقادهم ليست من المصالح العامة التي تلوح إلى نظر  
الأمة، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام<sup>(٥٦)</sup>. لا يجوز للناس عليهم الصلاة  
والسلام إخلاله وهما ولا تفويضه للأمة وإرساله<sup>(٥٧)</sup>.

ودعيت الشيعة إلى أن التشيع - كفرقة ومبادئ أساسية - ظهر عقب  
اجتماع اسقيفة ربيعة أبي بكر الصديق، مستندين على ذلك باعتناق علي بن  
أبي طالب والناس بن عهد المطلب عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه أجمعين<sup>(٥٨)</sup>.

على أن ما يميز الشيعة كفرقة عن غيرهم بالمعنى الفني والاصطلاحي،  
ليس تفضيل علي وأئصره - وكان الخوارج قبل قطيعتهم معه ومعتزلة بفناء  
وغيرهم يهاطرونهم في هذا التفضيل - وإنما هو تبلور عقيدة النص والوصية.  
ومن ثم يكون صواباً ما قال به المعتزلة: إن عهد إمامة جعفر الصادق (٨٠) -  
١٤٨هـ للشيعة، والذي قام فيه هشام بن الحكم (الموت ١٠٩هـ) بوضع  
القواعد النظرية للتشيع، هو النهاية الحقيقية لهذه الفرقة.

وتنبأت عقيدة الشيعة في القول بإمامة علي وعلاقته بشأ ووصية - لا  
اختياراً أو حقدًا - وأن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت لفظاً يكون  
من غيرهم، أو بتقية من حدهم، وأن الإمامة ليست قضية مصلحة تباط  
باختيار العامة فينتصب الإمام بنصهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن

(٥٥) كوثري، المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٥.

(٥٦) كوثري، المرجع السابق، ص ١٠١ - ١٠٥.

(٥٧) المرجع السابق.

الدين الذي لا يجوز للرسول إعماله وإهماله أو تمويهه إلى العامة ورسالته، بحسب قول الشهرستاني واستدلوا على أن علي هو الإمام الذي نص عليه الرسول بصرى ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم - لا يرمونها - كما يقول ابن حنبل - جهالة السنة وثقل الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طوره (٨).

وعلى كل حال فقد حفل التاريخ الإسلامي - ولا يزال - بالجدال حول هذه الأكلة وغيرها، حتى أن الثابت أن علياً (كرم الله وجهه) نفسه لم يستند - في أي مرحلة من مراحل مطالبته بالخلافة - إلى أي أثر من الرسول أو سند من الكتاب، يفيد تعيينه خليفة له وإماماً للمسلمين، وإنما كان استناده كله على قرابته الحمسية للرسول، وإسهاده إليه، وفصله وجهاده وعلمه.

واختلف الشيعة في مصاق الخلافة بعد علي، فمنهم من ساقها في ولد فاطمة بالنص عليهم وأحد بعد واحد، وانتقلت الإمامة عنهم من علي إلى الحسن فالحسين ثم إلى علي بن العباسين بن الحسين ومنه إلى ابنه محمد الباقر ثم إلى ابنه جعفر الصادق. ومن هنا اختلفوا فرقتين، فرقة سألوها إلى ولده إسماعيل (المتوفى في حياة أبيه) المسمى عندهم بالإمام ويلقبون بالاسماعيلية. وفرقة سألوها إلى موسى الكاظم ابن جعفر الصادق وأخو إسماعيل (لوفاته إسماعيل في حياة أبيه) فابنه علي الرضا - الذي عهد إليه السامون بالخليفة العباسي ولكنه توفي قبل السامون - فابنه محمد الثاني فابنه علي الهادي فابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد ويلقبونه بالمهدي، ويحتفلون أنه دخل في سرداب في دار أهله بالحلة (سامراء) حيث اختفى، ولن ينقضي الرضا حتى يعود فبعثاً الأرض عدلاً بعد أن شُيِّت جوراً، ويلقب هؤلاء بالاثني عشرية، وعند المتأخرين بالإمامية. ومنهم من ساق الإمامة في ولد فاطمة ولكن بالاختيار من الشيوخ من توافرت فيه صفات العلم والرهف والعبود والشجاعة، وشرط أن يدعو الناس إلى أتباعه ويسمون بالزيدية نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين سبط الرسول، ومنهم من ساقها إلى محمد ابن الحنفية (ابن علي بن أبي طالب) ويسمون الكيسانية نسبة إلى

(٨) ابن خلدون المقدمة، ص ١٨٣

لقد كانت لآراء الشيعة مسببة على أساس من وجدان جيتاش، وتتابع الأحداث المؤلمة التي آل إليها جهاد علي في أيام حالاته المضطربة حتى مصرعه وبهجة يزيد بن معاوية ومأساة استشهاد الحسين وتضارب ذلك مع دخول الموالي في نسج المجتمع الإسلامي وتمصيدهم بالحركة الشيعية الحلائلة لعقولهم وتكوينهم الوجداني المتقبل لفكرة الحق الإلهي للمعولك. ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس، ناقلاً عن الأستاذ دوزي ومؤيداً له: «إن الشيعة لمرة لدراسة في جوهرها... إن الفارسي لم يكن يستطيع أن يتصور أن يوجد خليفة بالانتخاب، فهذه الفكرة غير معهودة وغير معقولة بالنسبة له، وإنما المبدأ الوحيد الذي يمكنه فهمه هو مبدأ الوراثة وكل الذي كان بحاجة إليه، وقد ظهرت بيقته واعتنى بها جديداً هو أن ينقل ولاه من أسرة مقدسة إلى أسرة مقدسة جديدة. من آل ساسان إلى آل علي»<sup>(٢٠)</sup>.

والباحث وإن كان لا يعتقد أن الشعوب تحمل سمات أو صفات مخالفة لا تتطور على مر السنين، ولا يتوحي أن يظل موقف الجهاد الشيعي ضد الشيعة أو ينكر على أي كانت عقيدته، لا ينكر كذلك دور الموروث الثقافي وأثره في أحداث الشعوب ولا يصعد الشاهد التاريخي لانتشار وتمكن أفكار معينة في بقع معينة.

وتختلف الشيعة عن غيرهم من المسلمين في الأصول والفرع والعبادات وأحكام المعاملات لا يكاد يذكر. ومن المعروف أن الإمام أبي حنيفة تلمذ على إمام جعفر الصادق، وأن كثيراً من قواعد المذهب الشيعي قريبة من مذهب الإمام أبي حنيفة، وبمخرجوا فيه من مذهب قريب من مذهب الشافعي، وأخيههم قريب من المعتزلة في الاعتقاد، وهؤلاء يدورهم أثروا بعض في عقائد السنة، لا سيما العقيدة الأخروية التي أصبحت عقيدة غالبية الأمة مع إعلانات المسلمين لم تشق صمودهم ولم تؤد بهم إلى

(١٩) ابن خلدون المقدمة، ص ١٨٢-١٨٦ الشهرستاني الملل والنحل، مصدر سابق.

ص ١٦٩، وكذلك د. عبد الله صمد، المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢٠) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٧٣.

القتال، وإسما ما أدى إلى القتال والمعرفة هو الحملات السياسية التي استعصت على الحل وأدت إلى ما هو معروف من وقائع انتاخي واضطهاد الشيعة على يد الأمويين هو ما حدا بهم إلى توجيه أنظارهم إلى السماء جالعين بسلطة الالهية عادلة تتمثل في إمام معصوم يملأ الأرض عدلاً بعد أن قُلبت جوراً. وابتداءً من هذا ومن ضرورة وجود سلطه علي في المجتمع قال الشيعة بوجوب الإمامة، وأنها ركن من الدين يتوقف عليه صلاح الدنيا والدين وهي مع الصلاة والزكاة والصوم والحج فرائض الله الخمس، وهي مع المعرفة بصفات الله والتصديق بالمثل والحكمة والتصديق بالشواهد والتصديق بالمعاد تمثل قواعد الإيمان والإسلام الخمسة<sup>(١١)</sup>.

وأبرز ما يميزهم هذا عقيدتهم تلك في الإمامة، أعطاهم بالظنة وحكمهم في الخمس

أما الثقة بأنهم يرون أن من لا ثقة له لا دين له، وأنها كانت شعاراً لآل البيت عليهم السلام، دفناً للضرورة عنهم وعن أتباعهم، رجعاً لمبادئهم، واستصلاحاً لحال المسلمين رجعتاً لكلمتهم ولشأنهم. وما زالت سنة تعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأسماء، وكل إنسان إذا أحسن بالخطر على نفسه أو على ماله بسبب لشر معتقده أو الظاهر به، لا بد أن يفتكم ويظني في مواضع الخطر، وهذا أمر تقتضيه نظرية العقول<sup>(١٢)</sup>.

وأما الخمس: فهو جزء من الغنائم يوزع على المسلمين تطبيعاً للأية العسكرية: ﴿وَأَسْرُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ تَحْتِ يَدَيْكُمْ وَأَنْفُسُ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي سَبْعَةِ أَشْيَاءَ مِنْهُنَّ فَسَالِمٌ فَرَّ الْحَرْبِ، الْفَوْصِ، الْكَنْزِ، أَرْبَاحِ الْمَكَايِبِ، الْحِلَالِ، الْمُسْتَغْلَبِ بِالْحَرَامِ، الْأَرْضِ الْمَغْلُوبَةِ مِنَ الْمُسْلِمِ إِلَى الْكُفْرِ وَالْخُمُسِ حَقُّ غَرَبِهِ اللَّهُ لَا مَحْدَ صَلَواتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - مِنْ زَكَاةِ الْأَمْوَالِ وَالْأَبْدَانِ، وَيُقَسَّمُ سِتَّةَ سَهَامٍ ثَلَاثَةٌ لِلَّهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِغُيُوبٍ لَغُيُوبٍ. وَهَذِهِ السَّهَامُ يَجِبُ دَفْعُهَا إِلَى الْإِمَامِ إِنْ كَانَ

(١١) د. محمد عمارة، مهارات الفكر الإسلامي، مرجع سابق، نقلاً عن الكشي الأصول من الكافي، وصير المكي الطوسي تطبيق الثاني  
(١٢) أحمد موانة، إيران بين التنازع والمهادنة، دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٢٠٨-٢١١، نقلاً عن كتاب عماد لأية الشيخ محمد رضا المظفر حيدرة كلية الشريعة في المذهب الاثني عشرية بالعراق، ص ٩٩-١٠٣

خذراً، وإلى ثابته (وهو لمجتهد العادل) إن كان غائباً، ويصرفه على ضرورات الدين ومساعدة الضعفاء والمساكين أما الثلاثة الأخرى فهي حق المجاور والمعتز من بني هاشم، عوضاً ما حرّم عليهم من الركاة، ولكن يقوم بعد الرسول بمعا الخمس من بني هاشم وأصاؤه إلى بيت المال، بقي بني هاشم لا تحصى لهم ولا ركاة وكان هذا الخمس يعطى في إيران للإمام المذهب إن وجد، أو لرجال الحوزة من آيات الله العظام<sup>(١٣)</sup>.

واستقيم اعتقاد الشيعة بالمصدر الإلهي لسلطة الإمام، القول بالحلم اللدني المطلق للإمام والقول بمصمته من الكبار والصغار، وأن يكون خلعته محتجاً عقلاً ومحتجاً شرعاً. وتصبح المسألة كلها محصورة في الاعتناء إليه، ومن مات لم يعرف إمامه، في عرف هذه الفرقة، مات ميتة جاهلية، والخلاف بينهم في جواز الخروج على أئمة البغي (وهم من عدا أئمة الطيبة) لمؤثر بعضهم ذلك في كل وقت (وهو رأي الأقلية)، واشترط بعضهم ظهور الإمام للخروج على أئمة البغي، مع التزام الثقة حتى ذلك الحين (وهو رأي الأغلبية).

ولقد لعب هذا المنظور دوره في تهميش الفاعلية السياسية الشيعة - بعد فترتها التنضالية الأولى - لقرون طويلة. فقد اضطرت الطيبة الإمامية في البداية لافتراض وجود الإمام الثاني عشر بالبرغم من عدم وجود أدلة علمية مقنعة على وجوده<sup>(١٤)</sup>، ومن ثم القول بغيبه (الغيبة الصغرى ٣٦٠هـ) التي تحولت إلى (الغيبة الكبرى ٣٣٩هـ) باختفاء سفراته المبشرين عنه<sup>(١٥)</sup>.

وكان من الطبيعي في ظل النظرية الشيعة في الإمامة المعصومة وحتمية رجوعها القول بانتظار الإمام الغائب وتحريم العمل السياسي والسعي للإقامة الدولة في عصر الغيبة، واستند الشيعة في ذلك إلى روايات عديدة عن أئمة المذهب، ومنها ما روي عن أبي جعفر الباقر: «كل راية ترفع قبل راية

(١٣) المرجع السابق، ص ٢١٢. نقلت من كتاب أصل الشيعة وأصولها لسياسة الإمام الأكبر محمد حسين آل كاظم الطهارة

(١٤) أسعد الكاتب: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٧٦ حيث يخص المؤلف صفحات طوال من مؤلفه لتحديث مقولة وجود الإمام الثاني عشر من الأساس

(١٥) د. عبد النبي عماد، المرجع السابق، ص ٨٩



المهتدي مصاحبه طاعوت بعيد من دون الله وكل بيعة قبل ظهور القائم عليها بيعة كفر ونفاق وخديعة<sup>(١٦٦)</sup>. ومن ثم فقد رفض الملقب الشيعي لعدة قرون أي دليل للإمام المصنوع الغائب حتى ولو كان فيها حدلاً، التزاماً بنظرية التقي والانتظار، وإنكاراً للاجتهاد والقياس والأدلة انطية. ذلك أن العلم اليقيني بأحكام الدين لا يوجد إلا من أهل البيت عبر الأخبار الواردة عنهم<sup>(١٦٧)</sup>. ويُبع ذلك صديقه كاملة للدرجة تحريم الجهاد وإقامة الحدود حيث الأئمة هم المكتشفون بذلك في نظريتهم وليس الأئمة، وتعطيل بعض مصارف الزكاة المرتبطة بوجود الإمام، بل وإلغاء صلاة الجمعة أو القول بحرمتها عند كثير من فقهاء القرن الخامس الهجري<sup>(١٦٨)</sup>.

واستمر الحال على ذلك حتى اضطر فقهاء الشيعة إلى تغيير مواقفهم من الاجتهاد اعتباراً من بدايات القرن الخامس الهجري استجابة لضرورات الحياة العملية في الجور، واعتقاداً في السند والشكل على بعض الأحداث الحربية من بعض الأئمة المصنوعين، والتي تجيز للأتباع الاجتهاد في الأصول. واستخدموا القياس المعتمد كدليل في المذهب الحنفي منهجاً لذلك في عملية ما انفكت تتسع حتى اعتداه القرنين الخامس والسادس حتى أصبحت قاعدة مسلمة<sup>(١٦٩)</sup>. وأدى ذلك إلى استنباط فريضة كان لها دور كبير في تطور الفكر السياسي للشريعة الإمامية هي فريضة النيابة الواقعية عن الأئمة، التي تطورت مع مرور الزمن حتى سمحت بتخلي الإمامية - فعلياً - عن الالتزام بالتقية وانتظار الإمام الغائب، وصولاً إلى نظرية ولاية الفقيه.

وقد بدأ هذا التطور بالإشهاد إلى الروايات الواردة عن أهل البيت، والتي سمحت للفقهاء الشيعة في حياة الأئمة بممارسة القضاء، وأوجبت النقاضي إليهم<sup>(١٧٠)</sup>. وتطورت اجتهادات فقهاء الشيعة في ذلك اعتباراً من القرن السابع حتى أصبحت أمراً مسلمة في القرن العاشر الهجري<sup>(١٧١)</sup>، ونج

(١٦٦) أحمد الكاتب، السابق، ص ٢٧٢

(١٦٧) السابق، ص ٢٧٧

(١٦٨) السابق، ص ٢٩٨ - ٣٢٣، وكذلك عبد الفتى حماد، المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١

(١٦٩) أحمد الكاتب، المرجع السابق، ص ٣٢٥ - ٣٣٤

(١٧٠) السابق، ص ٣٣٥

(١٧١) السابق، ص ٣٤١

ذلك جوار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع استخدام القوة - إن لزم الأمر - لإلزام الناس بذلك (القرن الحادي عشر الهجري) وقدره العقبة على تحديد أوجه إنفاق الركاة في المصارف التي عطلت لغية الإمام (العالمين) عليها والمؤلفة قلوبهم وهي سبيل الله ثم معز حاكم إخراج المحسن من الأموال كركاة، وتسيجه إلى لمقهاء من الإباحة إلى الوجوب (في المصير الحديث)، وترادف مع ذلك العروة إلى صلاة الجمعة<sup>(٢٢)</sup>.

لقد أدت تلك المحاولات الجبرية للخروج من مأزق خيبة الإمام إلى السعي لتطوير نظرية سياسية بديلة تقوم على الفراض النهاية الواقعية من الإمام الدائب وكانت بداية التطور في هذا الاتجاه مع الدولة الصفوية، التي تميزت عن سابقتها من الدول الشيعية؛ كاليوية وغيرها - التي كانت دولا سياسية بحثت تصادم السلطة في ظل الخلافة الشنّة - بكونها دولة عقلانية، تؤسس شرعية وجودها على الملح النبوي. وكان أمراً لازماً بها أن تطور فكرةً سياسياً يحاول الانتداف على فكرة الفقه والانتظار، فأعلن الشاه إسماعيل الصفوي أنه نائب الله وخليفة الرسول والأئمة الاثني عشر وممثل الإمام المهدي في خيبر<sup>(٢٣)</sup>، في حين دعا بعض الفقهاء إلى تأسيس الملكية على الاستجابة لضرورة الموضوعية والحاجة الماسة للإمامة لدولة الإسلامية في عصر الغيبة، وليس على فكرة النيابة عن الإمام الدائب. وتراجعت تلك المحاولات مع انهيار الدولة الصفوية في القرن الثاني عشر الهجري لصالح العودة إلى الانتظار وحرمة الاجتهاد مع انتداف الحد الأصولي، ولهاج العلماء بتطبيق الحدود وممارسة القضاء والتصرف في الأموال إلى غير ذلك من مهمات الحكومة. وعلى أساس ذلك تطورت نظرية نيابة الفقهاء العامة، وتحولهم من إجازة الملوفا إلى ممارسة الحكم بأنفسهم وتجاوز نظرية

(٢٢) السبيل، ص ٢٤٩ - ٣٦٩. وكذلك: عبد الغني حماد، المصريح السابق، ص ٩٢. حيث يوضح المؤلف أن الشاه طهماسب ابن إسماعيل استدعى الشيخ علي بن عبد الوهاب الكردي، وحلب إليه أن يوجد دعائم السياسة والملك، ويغير نه المعنوس على العرض باسم الولاية التي هي من صلاحيات الفقيه، وقد قام الشيخ الكردي بتشكيل مؤسسه دينية رسميه مختصة، بيد التضييع انطلاقاً من فكرة الولاية العامة للفقيه (ص ٩٥) وإليه ترمى الاجتهادات في بعض الأحكام مثل تجويز السجود على التربة المشربة، ومع تقليد الميت لأي معتبره مرجعاً تأخذ منه الأحكام وحيا المعادلات البرهانية الإختصاصية مثل مجالس التعزية في عاشورا، وإضافة الشهادة الثالثة وهي على غير العمل في الأذان (ص ٩٦).

(٢٣) أحمد الكاتب، السابق ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

الانتظار وطرحته فكرة اولاية انعقيه، لأول مرة باسمها هذا في كتاب «هوائيد الأيام» في بيان قواعد الأحكام، للشيخ أحمد بن محمد مهدي التراقي (المتوفى عام ١٢٤٥هـ) والذي مرر فيه صراحة أن «كل ما كان للنبي والإمام فيه اولاية، كان يلحقه أيضًا إلا ما أخرجته التليل من إجماع أو نص أو خبرهم»<sup>(٢٤٤)</sup>، وقال كل فعل متعلق بأمر الجهاد في دينهم أو ديارهم ولا بد من الإتيان به إما حقلًا أو عانة من جهة انتظام أمور الدين والدنيا به، أو شرعًا من جهة ورود الأمر به، أو إجماع أو نص ضرر أو ضرر... ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة... ولم يعمم الأمر به أو المأمور به... فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به»<sup>(٢٤٥)</sup>.

وهكذا وصل الفقه الشيعي إلى نتيجة كان الفقه السني قد بلغها قبله بحور من ألف عام. ولا شك أن ممارسة الخلفاء من أهل السنة والجماعة للسلطة، وممارسة الفقهاء للتظهير لهذه السلطة الواقعية من جهة، وانصراف الشيعة إلى المصادرة الدينية المستندة على نظرية لحن الإلهي لذلك، كان له أكبر الأثر في ذلك. وكان بلوغ الفقه الشيعي تلك المرحلة تطورًا جذريًا نحو التحرر من نظرية التولية والانتظار، بل والتحرر من نظرية الإمامة الإلهية، وصولًا إلى ولاية الفقيه التي كان الشيخ التراقي صاحبها وإن ارتبطت باسم الحميني الذي بدت معه أفقًا جديدًا.

٤٣ = بعد فترة التشرد التي أعقبت انهيار الدولة الصفوية، استقرت السلطة في إيران للدولة القاجارية (١٧٩٦ - ١٩٣٥م)، وفي ظلها تعزز وضع رجال الدين الشيعة واستمر قيامهم بجانب كبير من مهام الدولة حتى إن الحكومة القاجارية سم تكن هي التي تعين القضاة في مناصبهم، بل كان الناس يتساجون لمن يتفقون عليه من الفقهاء ليحضي بينهم<sup>(٢٤٦)</sup> وكانت سلطة الفقهاء لازمة لشرعية الحكم واستقراره. واستلزم الفقهاء حاجة لصلاحين

(٢٤٤) أحمد الكاظمي، السابق ص ٣٩٩ - ٤٠٠. ويضاف إلى لقب التراقي «الكاشاني» نسبة إلى موطنه، انظر د. محمد السيد سليم، مقال «ولاية الفقيه في صورته المعاصرة»، جريدة الشروق ٢/ ٩/ ٨٩م، ص ٢٠٠. صيد يصف فترة حياته من ١٧٧١ إلى ١٨٢٩م بينما سند مصادر أخرى وعامة بصاد ١٨٢٧م مصطفى البباد حقائق الأحرار، ص ٩٣.  
(٢٤٥) د. مصطفى البباد حقائق الأحرار إيران وولاية الفقيه، دار الشروق، القاهرة.  
٦ - ٣، ص ٤٦

للمشريعة الدينية في تثبيت دورهم داخل الدولة. ومع الانهيار الملحوظ في التجارة الإيرانية إبان العهد القاجاري بسبب ارتفاع الضرائب، وفقدان الأرض، واحتكار كل من روسيا وإنجلترا لتجارة إيران الخارجية، نشأ مد منتصف العهد القاجاري تحالف وثيق بين القوي، وتجار لبار في مواجهة السلطة

كان فتح علي شاه (١٧٩٧ - ١٨٣٤م) وخليفته محمد شاه (١٨٣٤ - ١٨٤٨م) قد شرعا - بالتوازي مع محاولات العثمانيين في إسطنبول ومحمد علي في مصر - في إجراء إصلاحات في الجيش وإدارة الدولة باتجاه التحديث والمركزية، الأمر الذي أثار حفيظة المؤسسة الدينية<sup>(٢٦)</sup>. وأدى نضال ناصر الدين شاه (١٨٤٨ - ١٨٩٦م) وإصراره إلى تصاعد دور إيران لأوروبا، وازدياد نفوذ رجال الأعمال والحكومات الأوروبية، ومن ثم فقد تصاعدت مطالب النخب الإيرانية بالدستور ومجلس الشورى لمحد من سلطات الشاه وإصلاح الأوضاع المالية، وبالدولة الوطنية القوية لتوحيد الولايات المتنازعة والتصدي بنفوذ القوي في الدولة والجيش، واقتصاف للتدخلات الروسية في الشمال<sup>(٢٧)</sup>. وهي أمور معاكسة لما كان يدور في إسطنبول والقاهرة في ذات الفترة؟

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر شرع التجار الإيرانيون وبعض الموظفين والمتقنين في تكوين جمعيات سرية شأنهم شأن أقرانهم في إسطنبول والقاهرة وتمحور نضال تلك النخب حول التصدي للامتيازات الأجنبية التي توسعت الدولة القاجارية في منحها بشكل غير مسبوق لتشمل أغلب المشاريع الكبرى في البلاد. والمطالبة بالدستور «المشروطة». وبلغ الأمر ذروته في الثورة الدستورية لعام ١٩٠٦م، التي عُرفت باسم ثورة التبع والتبالة، والتي بدأت بتحريم التدخين بشورى أصدرته المراجع الدينية في مواجهة قرار الشاه بمنح احتكار التبناك لشركة أجنبية<sup>(٢٨)</sup>.

ولجأت مجموعات من التجار والمتقنين ورجال الدين إلى مزار شاه عبد العظيم على مقبرته من طهران في ٢٦ أبريل ١٩٠٥م مطالبين بعزل كل

(٢٦) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ١٢٩

(٢٧) المرجع السابق، ص ١١٦، ١١٧

(٢٨) مصطفى الملك، المرجع السابق، ص ٤٨ - ٥٠

من مدير الجمارك البلجيكي وحاكم طهران، وعندما لم يستجب الشاه تكرر الأمر على نطاق أوسع في ديسمبر ١٩٠٥م وبعد قبول الشاه بذلك المطالب ارتفع سقف المطالب إلى الدستور أو «المشروطة» التي عنت في ذلك الوقت وضع شروط أو قيود على سلطة الشاه وأصدر الشاه قرمان إلى رئيس وزرائه في ٥ أغسطس ١٩٠٦م بتكوين مجلس للمشوري (مجلس شورى عظمى) من الفقهاء والأمراء والتجار<sup>(٢٩)</sup> لتكون مهمته البحث في الأمور المهمة في الدولة والإمبراطورية وحماية المصالح المهمة<sup>(٣٠)</sup>.

وكان الميرزا الثاني (١٨٦١ - ١٩٣٦م) قد طرح توجهًا معارضًا للأفكار التراقية مطالبًا بنظام نيابي يمثل مجلس شورى يقوم فيه الأمة بمراقبة الحكام، ويقأس على دستور يُنظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين مع وجود هيئة للمستعدين داخل المجلس لتتخبط من بين كبار علماء الدين العارفين بالسبسة، لمحاولة دون صدور قوانين تخالف أحكام الشريعة<sup>(٣١)</sup>.

وانعكس النفوذ الديني في الحركة الدستورية في مواد الدستور الذي نصت مادته الأولى على أن «هذه الدولة الرسمي هو الإسلام، وعلماها هو الجعفري الاثنى عشري، وعلى وجوب أن يكون الحاكم مسلمًا شيعيًا، عاملًا على رواج الملحق الجعفري»، ونصت المادة الثانية على أن «أي قانون يجهزه المجلس يجب أن يحرر على موافقة لجنة من العلماء؛ لاستبيان مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية»، وعلى أن تستمر لجنة العلماء في عملها حتى ظهور إمام الزمان». ونصت المادة (٥٨) من الدستور على ضرورة أن يكون من يتولى أمور الزيادة معتقًا للدين الإسلامي دون تحديد الطلح، وأعطت المادة (٧١) للحكام الشرعية وحدهم الحق في نظر قضايا الأحوال الشخصية دون تنازع الحكام المدنية لها في هذا الاختصاص. وإلى جانب ذلك تضمنت نصوص الدستور النص على عدم فرض غرائب جديدة دون قرار من المجلس الوطني، وجعلت المادة (٩) للمجلس المذكور تحديد قيمة الضرائب كما جعلت الإعفاء منها بعض القاسود وليس بإرادة الحاكم

(٢٩) البهاء السابق ص ٥٦

(٣٠) رضوان السيد، السابق، ص ١١٨

(٣١) محمد السيد سليم السابق

(المادة ٩٨) وحصرت حق تعصيلها في الحكومة المركزية دون حكومات الأقاليم (المادة ٩٩)<sup>(٣٧)</sup>.

ونقد هككت نصوص ذلك الدستور الثقل المتزايد للوزارة، المفهية في المجتمع الإيراني وفورها المتنامي في سياساته، ومثلت - فيما يتعقيد بين الدولة وفور الفقهاء في لتشريع ومراقبة المجلس - أساساً لب تقصده بعد ذلك دستور الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩م.

وأدت الحياة الدستورية إلى إقامة سلطة تنفيذية مسؤولة أمام البرلمان، وإلى قيام حياة حزبية، فنشأ حزب كان أغلب مؤسسيها من أعضاء مجلس الشورى: الائتاليون، وهم بعض كبار رجال الدين وكبير التجار والأرستقراطية الغربية من البلاط، والديموقراطيون المتهتمون بالميول البريطانية، وكانوا أقلية في المجلس، ولكنهم كانوا الأكثر فعالية، وتضمن برنامجهم - إلى جانب الإصلاح الزراعي والمطالبة بإلغاء مجلس الأعيان والخدمة العسكرية الإلزامية والحد من صلاحيات السلطة التنفيذية - فصل الدين عن الدولة. إلا أن استيلاء رضا شاه على العرش عام ١٩٢٥م للقضاء على «الغوصي» التي أزعجت القوى المحافظة، وعنده على ترقية سلطة الدولة أدى إلى إضعاف الحياة السياسية رغم نجاحه في إخضاع القبائل، وإنشاء جيش عصوي، وتعزيز وحدة الدولة، وفرض نظام ترميز وطني حديث متأثر بالثورة الكمالية في تركيا مما أدى إلى تراجع تأثير رجال الدين. وعزل الإنجليز رضا شاه عام ١٩٤١م لالتزامه بالحيث لألماني فخلقه ابنه محمد رضا. وفي مطلع عهد استياء البرلمان قوته، وتجمعت اتجاهه وطنية حول رئيس الوزراء محمد مصدق؛ لتحقيق هدفين: تأمين النفط والسيادة الدستورية. إلا أن مخاوف الجيش من القوى الجديدة وتراجع رجال الدين من تأييد مصدق مكنتا المخابرات الأمريكية والجيش في أغسطس ١٩٥٣م من الانقلاب على الوزارة الدستورية والبرلمان المنتخب، وإعادة الحال إلى ما كان عليه أيام رضا شاه. واستمر الحال على ذلك حتى قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م<sup>(٣٨)</sup>.

(٣٧) اللاد، المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤.

(٣٨) د رضوان السيد، المرجع السابق، ص ١٦٨ - ١٦٩.

٤٤ - جاءت الثورة الإيرانية حاصلة لأرمان النظام امركية، وتساعد المعارضة وجاء طابعها الإسلامي نتيجة لنور الدور للنقوى الدينية فيها على خلفية معولها التاريخي وديكتتها السياسية من جهة، وضعف وانتهازية قوى المعارضة الأخرى من جهة أخرى

كان حكم الشاه يحظى ببعض مظاهر الاستقرار خلال عهدي الستينات والسبعينات من القرن العشرين، ولكن النظام السياسي والاجتماعي كان يروح تحت عبء الفساد والاستبداد وأدت عملية التحديث التي بدأها الشاه منذ عام ١٩٦٣ وتضمنت إصلاحاً زراعياً قائماً على تفكيك الملكيات الكبيرة فيما عرف باسم «الثورة البيضاء» إلى نتائج متناقضة فأدى عدم كفاية قطع الأراضي التي وُزعت على الملاكين، وفقدان أعداد كبيرة من العمال الزراعيين مصادر رزقهم في الملكيات الكبيرة، نزوح أعداد هائلة منهم إلى المدن، ورغم أن الشاه شرع في تنفيذ برنامج اقتصادي طموح مستفيداً من طفرة أسعار النفط في أعقاب حرب ١٩٧٣ إلا أن برنامجه اعتمد على كثافة رؤوس الأموال وليس على كثافة اليد العاملة، الأمر الذي زاد من معدلات البطالة. ومع تزايدت مستويات المعيشة ارتفعت حدة التوتر الاجتماعي، وعبزت الحياة السياسية المعتدلة على حرب واحد مدعوم بأجهزة جيش ومخابرات وبوليس قوية عن سيطرة النخب الاجتماعي والسياسي. وأدى ذلك إلى انفجار الحركة الجماهيرية عام ١٩٧٧م وتطورها إلى ثورة جدرقة هجرت نظام الشاه الاستبدادي الفاسد لشرعيته السياسية من التصدي له. وجاء دور المؤسسة الدينية في حله الثورة امتداداً لدورها التاريخي والمكاشاً لدور رجال الدين في المجتمع والسياسة الإيرانيين (لقد عندهم رثى الثورة بمثابة وعصبي ألفاً). ولعبت قيادة آية الله الخميني، الذي أفلح في الإجابة على أسئلة التاريخ والمهنية من خلال الأعداء بنظرية ولاية الفقيه، وإكسابها أبعاداً غير مسبوقه، والمتبع بثلة أوسع قطاعات المجتمع وشجيرة تفامية كبيرة، دوراً كبيراً في نجاح تلك الثورة<sup>(٢٤)</sup> وانتهى الأمر بسقوط نظام الشاه وانتصار الثورة الإسلامية في إيران والتي بدأت عهداً في إطار ديموقراطي

(٢٤) د. وحيد سيد محمد الحركات الإسلامية في مصر وليران (في الأصل رسالة دكتوراه).

دار سيناء، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٤٩ - ١١٦

عام تعتمد فيه القوى والاتجاهات من داخل الإسلام وخارجه، ثم تمررت فيه عمليات الفرز والاستقطاب؛ لينتهي إلى الوضع الحالي.

وتحدد اتوجه العام للنظام الجديد بالاستفتاء الذي أجري يومي ٣٠، ٣١ مارس ١٩٧٩م وحضره ٩٨٪ من الناخبين، صوت ٩٢٪ منهم لصالح أن يكون شكل الحكومة مثبته إسلامياً.

كان مفهوم الحكومة الإسلامية، بحسب ما أورفته جريدة أكابيهان المعيرة من الجناح المحافظ من رجال الدين هي ١٩٧٩/٢/٢٠م فتقلاً من المصادر المطلعة؛ يأخذ بالحسبان الحريات القائمة على ما قرره ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الدولية الأخرى، ولا يسمح بأي شكل من الأشكال بتشديد وجهات النظر المختلفة أو الأراء، أو الجماعات التي تمثلها هذه الأراء. ويعبر بدستور للجمهورية الإسلامية ينتص فيه الرجال والنساء بالحقوق والامتيازات ذاتها، ويمكن للنساء فيه تولي أعلى المناصب الحكومية بما فيها رئاسة الجمهورية، وجمهورية إسلامية لا تشابه العربية السعودية، وأن الجمهورية تسمى إسلامية ليعبر أن المذهب الرسمي للبلاد هو التشيع<sup>(٣٥)</sup>. وفي ٧٩/٣/٤ قرر وزير الداخلية هذا الرأي بقوله: إن الدستور سيحسب وجهة النظر الإسلامية من سيطرة الله بشكل معقول، على اعتبار أن كل ما يحمله العقل تنص عليه الشريعة أيضاً. وينص ذلك الحديث فدوره عندما قال وكيل وزارة الداخلية - بناء على تعليمات الضبطي - ليل الاستفتاء بثلاثة أيام: أفي دستور إيران الجديد تكون للقيادة بيد للجمهور. إن الجمهور، بوصفه ممثل الله، لقائد الحق، سيحكم البلاد... سيقدر دستور بلادنا شكل المجالس... ويضمن الحقوق الفردية الجماعية لكل الأشخاص والجماعات... وستعاد حقوق الأقليات الإثنية المضطهدة. ستتمتع كل الأقليات السياسية بالحقوق السياسية ذاتها كحق التعبير الحر وحرية التجمع والائتلاف، وحتى ممارسة الشدط لسياسي. سيمارس البرلمان الوطني وظائف أخرى إلى جانب تشريع القوانين؛ كمرافقة تطبيق القوانين والإشراف على الحكومة؛ ويعد لها يوم واحد، وقد الناطق

(٣٥) د أسفر شيرازي - دستور إيران السياسية والفدوة في الجمهورية الإسلامية، ترجمة

حميد سليمان الكعبي، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢م، ص ٦٣، ٦٤.



باسم الحكومة، بأن رجال الدين لم يشتركوا في شئون الحكم<sup>(٣٦)</sup>

بعد إقرار فكرة الدولة الإسلامية بدأ العمل على وضع دستورها، وجرى الاتجاه إلى تشكيل جمعية تأسيسية «مجلس مؤسسان» لوضع الدستور، وأعلنت وزارة الداخلية بعد الاستفتاء بمسألة أيام أن انتخابات الجمعية ستجري خلال شهرين. وكرر المحمدي عدة مرات هذا وتلقاه بمقد الجمعية التأسيسية<sup>(٣٧)</sup>.

في أواخر أبريل ظهر اتجاه في صفوف قيادات الثورة إلى مطاوعة الشعب مباشرة من خلال استفتاء على مشروع دستور أعدته لجنة خبراء بدلاً من الجمعية التأسيسية، وتكرس ذلك بإعلان المحمدي في ١٠/٧/١٩٧٩م أن الإصرار على الجمعية التأسيسية يعتبر مؤامرة من جانب أعداء الثورة، ويعدّها يمينيين أعلن أن مقامي الجمعية التأسيسية إما شيوعيون وإما أناس مهملون غير قادرين على إقراره أن الانتقال إلى مجلس الخبراء قد خدم الأمة نظام القرآن<sup>(٣٨)</sup>.

كانت المسودة الأولى لدستور الجمهورية الإسلامية لائرية قد وضعت في بادئ الأمر بينما كان المحمدي يتأهب للمسودة لإيران في ١/٢/١٩٧٩م، وروجعت وأعدلت عدة مرات من قبل لجان شارك فيها سياسيون إسلاميون، وفقهاء قانونيون. ونشرت المسودة الرسمية الأولى في ١٤/٦/١٩٧٩م. لم تكن تلك المسودة تشير إلى ولاية الفقيه، ولا تخصص مراكز خاصة لفقهاء الشرعيين سوى في مجلس صيانة الدستور المكون من أحد عشر عضواً، يمثل فيه الفقهاء الشرعيون أقلية (خمس من أصل أحد عشر) بينما يمثل الفقهاء المدنيين الأغلبية (سبعة: ثلاثة من القضاء وثلاثة من أساتذة القانون) يختارهم جميعاً البرلمان. ولم يكن لمجلس الصيانة أن يمدس رقابة مباشرة على مطابقة القوانين للشرعة، وإنما كان له أن يفعل ذلك بناء على طلب من «مراجع التقليد» أو رئيس الجمهورية، أو رئيس المحكمة العليا، أو المدعي العام. ولم تكن قرارات المجلس تنفذ إلا إذا صدرت بأغلبية الثلثين

(٣٦) المرجع السابق، ص ٦٣، ٦٤.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٦٧.

وليس بالأغلبية المطلقة، وإذا ما أعلى المجلس أن أي قانون عادي يتناقض مع الدستور أو مع مبادئ الشريعة فقد كان يتعين على البرلمان أن يعيد النظر فيه أخذاً بعين الاعتبار اعتراضات المجلس<sup>(٣٩)</sup> فضلاً عن ذلك، ويمتضي هذه المسودة كان رئيس الجمهورية هو لفائد الأعلى للقوات المسلحة، وله حق إعلان الحربية، كما كانت له صلاحية تعيين رئيس الوزارة وإقالته. وقد تم تعديل من الصلاحيات الأولى والثانية في الصيغة النهائية للدستور ١٩٧٩م، حيث ألت هاتان الصلاحيات إلى المرشد. كما تم تحميل الصلاحية الأخيرة في عام ١٩٨٩م بإلغاء منصب رئيس الوزراء وإدماج اختصاصاته في منصب رئاسة الجمهورية. كما تضمنت مسودة دستور ١٩٧٩م النص على عدم جواز حل مجلس الشورى إلا بعد إجراء استفتاء على الحل، وتضمنت الأقليات حقوقاً مساوية للأغلبية، وإن لم تُعزّن الحق في الحكم الذاتي<sup>(٤٠)</sup>. ولكن الدستور الذي صدر كان شيئاً مختلفاً.

وشدّد دخط الإمامة صرافاً من أجل الوصول إلى الدستور كما بدأ في صيفه النهائية ولم يكن صراعه ضد القوى النيابية والعلمانية في الثورة فقط، بل كان كذلك ضد اتجاهات دينية وزعماء وليسين بدوين فيها. ومع حرص المؤسسة الدينية على الاحتفاظ بتأثيراتها على الحكم، إلا أن خلاف الحسيني مع كل من آية الله شريعتمداري وآية الله طالقاني سرعان ما أصبح علنياً. ووضع شريعتمداري قيد الإقامة الجبرية في منزله في سبتمبر ١٩٨٠م لأنه اعترض على تقليص مساحة الديمقراطية في الدستور، وتوسّع بمصعيد صلاحيات المرشد، ومنح الأقليات حكماً ذاتياً. وانتقد طالقاني تركيز السلطة في أيدي رجال المؤسسة الدينية، مذكراً الحسيني بتصرّياته عندما كان في المنفى حول عدم حاجته لممارسة الحكم والسلطة، فرد عليه الحميني متصافلاً: «كيف يمكن الحديث عن دولة ثورية إسلامية بدون إسلام وإسلام بدون رجال دين؟» وتدهورت علاقة الحميني بطالقاني لاحقاً عندما اعتقلت الجبال الثورية أبناء طالقاني، ولم يتدخل الحميني لإطلاق سراحهم

(٣٩) المرجع السابق، ص ٦٥

(٤٠) د. حسين مسد، صبح القراري في إيران والعلاقات الإيرانية العربية، الطبعة الثانية، مركز دراسات الترجمة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٦٨

إلا بعد أن «عزروا خالفاني العمل السياسي وعتكف في قم»<sup>(١١)</sup>

بعد تنكب طريق الجمعية الأساسية والاتجاه إلى مجلس الخبراء والدعوة إلى ولاية الفقيه - التي بدأت على نطاق واسع بعد خطاب المحيي هيد الداعي للجمعية التأسيسية، وتصادمت مع الهجوم على خصوم «مبادرات رجال الدين» - تصدعت الأصوات التي تدعي أن المسودة المشورة لا تتسم مع الإسلام<sup>(١٢)</sup>، وأجريت انتخابات مجلس الخبراء في ٢ أغسطس ١٩٧٩م، تلك الانتخابات التي وجهت لها انتقادات عدة منها التزوير واستخدام العنف وإعلان لمراجع الدينية أن التصويت لمرشحين بينهم واجب ديني. وأسفرت الانتخابات عن اختيار ٧٢ عضواً منهم ٥٥ من «خط الإمام»، وشرع هؤلاء في مهمتهم التي حددتها لهم الخميني في رسالة وجهها إليهم، وهي «ضمان تطبيق الدستور وقوانين الجمهورية الإسلامية مع الإسلام دون خوف من ضجيج النقاب المتأثرين بالغرب»، مشيراً بأن ذلك هو مهمة الفقهاء المسترشدين الذين يشكلون مجموعة متميزة في المجلس، أما المنسوبون الآخرون ممن لا يملكون المؤهلات ليجب ألا يتدخلوا في ذلك<sup>(١٣)</sup>.

وتعكس نقاشات المجلس المنطقتان الفكرية التي صيغ على أساسها الدستور، فإثناء مناقشة المادة الثانية - التي تعرض المبادئ المقاتلة التي تشكل أساس الجمهورية الإسلامية - وبصفة خاصة «الاجتهاد المستمر» الذي يمارسه الفقهاء المؤهلون<sup>(١٤)</sup>. أعلن «بهشتي» أحد الفقهاء القدامى في المجلس أن الاجتهاد المستمر ضروري؛ لأنه «في نظام حكومي قائم على الأيديولوجيا ينبغي أن تقرر كل المسائل المتعلقة بالتشريع، بالاعتبارات الأيديولوجية. وأن المصدر الأول لمعرفة كل المتطلبات الأيديولوجية هو القرآن والسنة، اللذان لا يفهمهما بشكل تام إلا الفقهاء»<sup>(١٥)</sup>.

وإدار النقاش المفصل حول المادة (٥) والتي تتعلق بولاية الفقيه، في جلسات اللجان، أما في الجلسة العامة، والتي كان يسمح فيها بالكلام لشخص واحد فقط دقائق عن الاقتراح موضوع البحث وشخص واحد فقط

(١١) أصغر سيراوي، المرجع السابق.

(١٢) أصغر سيراوي، المرجع السابق، ص ٦٩.

(١٣) المرجع السابق، ص ٧١.

(١٤) المرجع السابق، ص ٧٤.

معارضة له، فقد تحدث «بهشتي»، الذي صاغ تلك المادة سروراً اقتراحه بنسج المحجج التي ساقها أثناء مناقشة المادة (٢) المتعلقة بأسس الجمهورية بقوله: «لا يمكن ترك القيادة والتشريع بأيدي الأكثرية؛ لأن هذا مباحثي الطبيعة الأيديولوجية للجمهورية الإسلامية. إن دولة تصطر إلى أخذ صوت الشعب بالحسبان ستضطر إلى التسليم بالقوانين التي تتأثر بالأغلبية»<sup>(٤٥)</sup>.

وجرى تكرار مبررات شبيهة في مناقشة المواد ١٠٧ - ١٠٩ من الدستور، والتي عالجت انتخاب القائد أو مجلس القيادة، وتشكيل المجلس المسؤل عن انتخاب القائد. والصفات التي ينبغي توافرها في القائد وأعضاء مجلس القيادة

ولما كان مركز الخميني كقائد للثورة و«مرجع ديني» أمراً مفروضاً منه. فقد كان السؤال المطروح يتعلق بتسمية المنصب الذي سيخلفه الخميني باعتباره الفقيه الحاكم: ألكون وظيفته وظيفته وليس جمهورية أم أنه سيضلل موقفاً يحلو فوق فروع السلطة الثلاث؟ وبدون نقاش طويل، صوت المجلس للظهور الثاني. ومع أن الفكرة العامة السائدة كانت انتخاب القائد المرشد من قبل الشعب، فإن أحداً تقريباً لم يعترض على انتخاب المرشد بشكل هير مباشر، من قبل مجلس خبراء القيادة. ذلك المجلس الذي كانت قواعده الانتخابية إليه، وتحتفظ وظيفته، يحدد بها، لا إلى مجلس الشعب أي: البرلمان، وإنما إلى مجلس الصيانة وإلى خبراء مجلس القيادة أنفسهم<sup>(٤٦)</sup>.

وأيضاً النقاش حول صلاحيات المرشد، سعى أنصار ولاية الفقيه إلى منحه أقصى ما يمكن من صلاحيات. وكان أحد المقترحات تضمن المادة (٥٧) التي تعالج العلاقة بين المرشد والسلطات الثلاث أن تملك خمسة فروع، بإضافة دوري المرشد والشعب لسلطات الثلاث المعروفة، إلا أن هذه الصيغة استبعدت لاعتبارها مناقضة للاعتقاد الدارج بأن المصدر الحقيقي لكل سلطة حكومية هو الله الذي عزّل سلطته العليا إلى الشعب وممثليه الفقهاء الحكام.

ووصل الأمر ببعض المستويين لدى مناقشة المادة (١١٠) التي تحدد وظائف وصلاحيات القيادة إلى القول: إنه - وفقاً لبدأ ولاية الفقيه - يكون من حق الإمام وحده أن يعين م يعين أن تكون عليه سلطاته وبالتالي، لا

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧٥

(٤٦) المرجع السابق، ص ٧٥

يكون لمجلس الخبراء السلطة لاتخاذ قرار في هذا الشأن وعندما موثقت سلطات المرشد بوصفه قائداً عاماً للقوت المسلحة، ووجه الاقتراح بترك بعض المسائل الغية للخبراء العسكريين، بأن ذلك محاولة للحد من سلطات المرشد وحول مسألة سلطات المرشد إزاء رئيس الجمهورية، طالب جانب من أعضاء المجلس بأن يكون للمرشد القرار النهائي بشأن تعيين رئيس الجمهورية، بعد استشارة من قبل أكثرية الشعب، بينما دافع آخرون عن ضرورة تولي المرشد تعيين رئيس الجمهورية<sup>(٤٧)</sup>.

وحدث كثير من أعضاء المجلس، عند مناقشة العلاقة بين ولاية الفقيه ومبايعة الشعب، إنكار التناقض بين هذين المبدأين. على أساس أن الله وُزع سيادة الشعب على كل فرد من أفراد الأمة من جانب، ووجهها من جانب، له الأفراد معينين ذوي سميات خاصة، هم «الفقهاء المؤهلون»، (وهو ما يذكر بمحاولات آباء الكنيسة في المصور الوسطى لصياغة العلاقة بين الكنيسة والملوك) وممارسة الشعب حقه بانتخاب فقيه فرد أو مجموعة لتولي القيادة ولكنه لا يستطيع أن يحدد إن كان ذلك الفقيه أو ذاك بالذات يمتلك المميزات «للإمامة» على ذلك يجب أن يتخذ القرار خبراء انتخبهم الشعب. وهكذا، ممارسة الشعب سيادته بانتخاب الخبراء الذين يقررون - بدورهم - من يكون القائد. وقال آخرون: إن الشعب - من طريق اختياره المرشحين والشرطة - قد قرر قبول التعاليم التي تصدر عن هذين المصدرين، وأن الشعب حر ولكن ضمن الحدود التي ترسمها الشريعة، ومنها مبدأ ولاية الفقيه. وعلى العكس من ذلك رأى آخرون أن حق الشعب في ما يتعلق بتقرير مصيره يعني أنه يتخلى عن مبدأ إذ يختار الفقيه الحاكم، مباشرة أو عن طريق الخبراء، بينما أصر البعض بصراحة أن حق الحكم يعود إلى الفقهاء المدعول، باعتبار ذلك «أحد مبادئ ديننا»، وأن ذلك في صالح حقبات الشعب، حيث ثبت تاريخياً أن الفقهاء هم أفضل ضمانة ضد الدكتاتورية<sup>(٤٨)</sup>.

في ١٩٧٩/١١/١٥ م صُتق مجلس الخبراء على الصيغة النهائية للدستور، وأجري الاستفتاء عليه يومي ٢، ٣ ديسمبر ١٩٧٩ م وجاء في مادة وخمس وسبعين مادة تتوزع على اثني عشر فصلاً تقدمتها بديجة، وبين

(٤٧) المرجع السابق، ص ٧٦-٧٧.

(٤٨) المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.

الفصل الأول من «الأصول العامة»، والثاني لغة الدولة وتقويضها وعلمها،  
والثالث حقوق الشعب

ويتناول الفصل الرابع الاقتصاد واشتغال لعالية، والفصل الخامس  
حتى سيادة الأمة والسلطات المنسقة عنها

ويتناول الفصل السادس السلطة التشريعية (مجلس الشورى) والفصل  
السابع مجلس الشورى «المحكمة» والثامن يتناول القائد ومجلس القيادة  
ويظم الفصل التاسع: السلطة التنفيذية والفصل العاشر: السياسة الخارجية  
والحادي عشر: السلطة القضائية والثاني عشر: الراديو والتلفزيون (وسائل  
الإعلام العامة)

وجرى تعديل الدستور في ٨/٧/١٩٨٩م، بعد وفاة الخميني بشهر  
ونصف تقريباً، إلا أنه كان، قبل وفاته، قد وافق على التعديل وحده مستقراً.  
وكان ذلك التعديل استجابة للتطورات التي طرأت على مسيرة الثورة خلال  
عشرة أعوام. ذلك أن دستور ١٩٧٩م كان قد وُجِّع في أحقاد سقوط إنشاء  
مباشرة، وفي ظل الصراع السياسي الداخلي الذي لم يكن قد حُسم، ومن ثَمَّ  
لقد استهدف تمرير وضع رجال الدين بالثأب على الحكومة الإسلامية التي  
يقترأسها مرشد، يجمع بين يديه معظم السلطات في الدولة. وبعد أن سمح  
استقرار الأوضاع في نهاية الثمانينات، فقد جاءت تعديلات عام ١٩٨٩م  
لتعزز مركز رئيس الجمهورية نسبياً بإلغاء منصب رئيس الوزراء، وتحدد شروط  
المرشد وصلاحياته استثناءً بمرحلة ما بعد الخميني، مع تجنب مبدأ القيادة  
الدينية الجماعية، خوفاً من بروز خلافات بين عناصرها.

وجاء الدستور المعدل في ٨/٧/١٩٨٩م في مائة وسبع وسبعين مادة  
تتوزع على أربعة عشر فصلاً، بالإضافة لـصنعي جديدين إلى دستور ١٩٧٩م.  
الفصل الثالث عشر: الذي ينظم المجلس الأعلى للأمن القومي، وهو  
مؤسسة جديدة استحدثت في عام ١٩٨٩م. والفصل الرابع عشر: المخصص  
لإعادة النظر في الدستور، والذي حوّل ذلك لمؤسسة استحدثت لهذا الغرض  
هي «مجلس إعادة النظر في الدستور»<sup>(٤٩)</sup>.

وقضت مرسوم الدستور علاقة الدولة بالدين على النحو الذي نتناوله  
في الفصل الآتي

(٤٩) - راجع ملحق المرجع السابق، ص ٧١-٧٢

## المبحث الرابع

### الملامح العامة لتطور النظام الدستوري المصري في علاقته بالثنين

أدت حراقة الدولة المصرية، التي جلبت الدهر أسطرها، إلى حشد من المظاهر التي صاحبها على امتداد تاريخها الطويل، منها اكتساح أجهزة الدولة منذ فجر التاريخ، وثقل وطأها على المجتمع، والإخفاق في صياغة نظام ديمقراطي لإدارة السلطة. ويجد كثيرون أصل تلك الملامح المميزة للمجتمع والسلطة في الدور الذي لقم به الدولة في تنظيم الري النهري، وغياب الملكية الخاصة للأرض الزراعية، وهو ما يشار إليه في الأدبيات الاجتماعية - السياسية الحديثة - بالنمط الإنتاجي الأسيري<sup>(١)</sup> الذي أدى في مصر وغيرها من الدول القديمة إلى حالة من الركود التاريخي. وعلى العكس من ذلك كان غياب الدولة المركزية في أوروبا في العصر الإقطاعي هو ما سمح بظهور المدن المستقلة التي رَجَدَ فيها التجار الأحرار مجالاً مناسباً لبركة الثروة، ومن ثم تطور نمط الإنتاج الرأسمالي وما ارتبط به من الأفكار والعلاقات الاجتماعية، وهو ما أسفر في النهاية عن ابتكار شكل جديد للدولة هو الدولة الحديثة بسماتها المميزة والتي سبيل لك أن أقرنا إليه في الباب التمهيدي، أما الدولة المصرية الحديثة وما ارتبط بها من مفاهيم كالسيادة والبرلمانية والمساواة بين المواطنين، ومؤسسات كالمجالس والوزارات، ونظم إدارية حديثة في مجالات التجنيد والتعليم والضرائب، فتعود جذورها إلى عصر محمد علي ومبادئ ملامح الحكم الدستوري والتحول إلى الاقتصاد النقدي ونمط الإنتاج الرأسمالي في الظهور تدريجياً

(١) من سبيل المثال أحمد صابر سمير - تاريخ مصر الاجتماعية، الاقتصادي في ضوء النمط الأسيري للإنتاج، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٧- ٣٣.

في أعقاب ذلك رعى ذلك يكون تاريخ الدولة في مصر عكس تاريخها في أوروبا، التي ظهرت فيها الرأسمالية أولاً، ثم طورت رموز الدولة القومية وأشأت أجهزتها ثانياً، وتمكنت بذلك من تدعيم المركزية في النهاية<sup>(٢٢)</sup> ويشرح ذلك أحد اسعدت العارفة في تطور الدولة المصرية الحديثة والتي تميزها عن بعض الدول موضوع بحثنا كالتالي:

ومن ثم يصبح القول «إن مصر قد عانت من نقصها المبكر... بينما استطاعت أوروبا الإطاحة المتخلفة، بفضل المرونة التي تصحب التخلي، أن تغلب على تأخرها في هذا الصيرة، وأن تسبق غيرها في إنجاز النبذة الكفيلة التي لفتت عصر الرأسمالية الحديثة»<sup>(٢٣)</sup>.

وكان أحد الإجازات التاريخية للدولة المصرية تكوين طبقة من الفلاحين المنتصبين بالأرض، المنعزلين عن الحكم والإدارة، وانفادين - مطلقاً - بتسليم جزء مهم من إنتاجهم للسلطة القائمة على إدارة المجتمع بصرف النظر عن هوية أصحاب تلك السلطة، أما قامت تحترم الإحار العام للنظام والذي كان الدين - حتى العصر الحديث - هو سند وجوده على صعيد الفكر. ومن هنا كان الفلاحون الأجانب يكتفون بالسيطرة على جهاز الدولة، ويحافظون على ألويات الحصول على فائض الإنتاج الاجتماعي مع الحرص على إظهار الاحترام لعقائد المصريين، والتفرب لألهتهم في المصنوع القديمة، والحرص على الارتباط بالدين في العصور المسيحية والإسلامية.

وهني من البهان أن مصر، مثلت عبر تاريخها وحدة إقليمية محاصفة بسلطة مركزية واحدة. وأنها على الرغم من كثرة تردد وضعها الدولي بين الإمبراطورية والمستعمرة، وما اعتد السطة المركزية من فترات ضعف تقارب الروال، ظلت محتفظة بتلك الوحدة التي ترجع إلى الجغرافيا بصرف النظر عن ضعف أو قوة السلطة المركزية القائمة فيها، ومع تحول مصر - بملفوظ الدولة المصرية - إلى أفهم مستعمرة في التاريخ، يحضج إقليمها

(٢٢) الدكتور نزيه مصطفى، الأوبى الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩م، ص ١٦ - ١٧.  
(٢٣) د. حبيب أمين، ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في مصر، نقداً لكوني، الكتاب الخامس، القاهرة، مايو، ١٩٨٧م، ص ٢٨٢ - ٢٨٥.



سلطة إمبراطورية يقع مركزها خارج مصر، فإن الحكم والإدارة في مصر كان لا يبتنان أن يعودا لسلطة محلية خاضعة إسميًا أو شكليًا - مع بعض الالتزامات المالية - لمركز الإمبراطورية - ومن هنا فإن حديثنا عن ركن الإقليم في دولة مصر الحديثة لا يعدل الحديث عن الأعداء بالتجديدات الحديثة للإقليم كمرکز للدولة الحديثة من قبل سلطتها المركزية والاعتراف الدولي بذلك، كما أن حديثنا عن بناء الدولة الحديثة يقارب كثيرًا القول بتحديث بنية دولة قائمة أكثر منه عن إنشاء تلك البنية.

وغني عن البيان كذلك أن مصر مثّلت، ومنذ فجر التاريخ مصرًا شخصيًا لكل الأعراق والأجناس والأفكار والعقائد التي وجدت إليها سواء بالغزو أو بالانتقال السلمي فصنعت منها خليطًا مميزًا، وتركيبه فريدًا بكل مزاياها وعيوبها - ودون أن يقع في أوهام الفرعونية أو بأخلاقها التأثير بالخصخصة المتوسطة ونكر وجه مصر العربي والإسلامي، ودون أن ننكر خصوصية مصر في أمتها العربية ومحيطها الإسلامي، نقول، إننا لن نكون بحاجة، لأن نعرض لتكوين ركن الشعب في تلك الدولة العريقة المتجددة، ومن ثمّ فإن حديثنا سينصرف (بعد استعراض سريع لأهم ملامح تأثير الدين في تطور بنية الدولة ومؤسساتها في مصر) وعند الكلام عن الدولة الحديثة ومؤسساتها ودستورها، إلى ما تم من إضافة تعريف ذلك الشعب من خلال تحديد الجنسية المصرية، باعتبارها العلاقة التي تربط الدولة الحديثة بمواطنيها.

وكان التغيير الجذري الأول في الحياة الدينية للمصريين بعد سقوط الحضارة الفرعونية مع تحول الإمبراطورية الرومانية ومن ضمنها مصر إلى المسيحية، إلاّ ذلك انقضت المسيحية في مصر، وأصبحت الإسكندرية إحدى المراكز الرئيسية للعقيدة، ولعبت دورًا مهمًا في صياغة العقائد المسيحية والمصراع الواسع الذي دار حولها، ركزت أحد مراكز التسود المستمر عند العقيدة الرسمية.

وجاء التغيير الجذري الثاني مع لفتح العربي الإسلامي الذي غير وجه مصر الحضاري، وأقسمها أرضًا وسكانًا في عالم أرحب من حيث المكان والرمال إذ صاغت النظم الإسلامية واقع الحياة في مصر في كافة مجالاتها.

لعدة تريد على عشرة قرون مد أن اكتملت عملية التمزج والأسلمة بعد  
افتتح نحو قرنين من الزمان، وحتى اكتمال عملية بناء الدولة الحديثة على يد  
محمد علي وخلفائه، وبالمقابل أسهمت مصر، بحضارتها وثقافتها التليدة في  
الحضارة العربية الإسلامية العامة. ويشير بيجنار إلى نظم مصر الإسلامية،  
باعتبارها الأساس الذي تطورت انطلاقاً منه مؤسسات الدولة القومية الحديثة  
ومبادئها، وأقيم عليه النظام الدستوري المصري.

٤٥ - مصر تحت الحكم العربي الإسلامي: كانت مصر قبل المتح  
العربي ولاية بيزنطية يمزق أهدبا الصراع المذهبي داخل الكنيسة الشرقية بين  
مذهب المصريين القائل بطبيعة وحننة للسيد المسيح، ومذهب الإمبراطورية  
الرسمي القائل بطبيعتين - إلهية وبشرية - له. وكان «عزقل» الإمبراطور  
البيزنطي قد أرسل «قيس» قبل تلك الأحداث بنحو عشر سنوات، ليكون  
والياً على مصر ويظهرها لمسيحيها في آن واحد، بفرض حمل المصريين  
وكنيستهم المضاربة على اتباع المذهب الذي تم إقراره في المجامع الكنسية  
المسكونية والفاطمية بالامتناع عن الكلام في طبيعة المسيح وخصته، والاتفاق  
على أن له إرادة واحدة<sup>(٤٥)</sup>.

ويعد أن كانت مصر للفاتحين العرب، كتب عمرو بن العاص كتاب  
أمان لبنيامين بطريرك القبط (المصريين) جاء فيه «أينما كان بطرق القبط  
بنيامين يؤمّنه الحماية والأمان وعهد الله، فليأت البطرك إلى هاهنا في أمان  
واطمئنان ليأمر دينه، ويرعى أهل ملته»<sup>(٤٦)</sup>.

وعقب ذلك أعطى عمرو للمصريين عهداً شكّل أساساً لسياسة الفاتحين  
في أهل مصر من الأقباط فيما أعقب ذلك من عصور. وورد فيه «بسم الله  
الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على  
أنفسهم وملئهم وأموالهم وكنائسهم وملكهم وديارهم وديارهم، لا يدخل عليهم  
شيء من ذلك ولا ينتقص ولا يسكنهم النوب (أهل النوبة) وعلى أهل مصر

(٤٥) - سيد إسماعيل كاشف مصر في نور الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الرائد العربي، بيروت،  
١٩٨٦م، ص ١٦٦.

(٤٦) - ألفرد بتلر فتح العرب لمصر، ترمب - محمد محمد أبو حنيفة، الطبعة الثانية، مكتبة  
ميدوني، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

أن يحطوا بالجيرة إذ اجتمعوا على هذا الصلح، وانتهت ريادة بهرهم خمسين ألف ألف، فإن أبى أحد منهم أن يجيب رفع عنهم من الجيرة بقدرهم، وعت من أبى بريئة، ومن دخل في صلحهم من الروم والوث فله مثل ما لهم وعليه ما عليهم، وثنى أبى واستقر العجائب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه أو يخرج من سلطانه<sup>(٦٦)</sup>.

وعلى هذا النحو تحدثت الأطر العامة للدولة ونظام الحكم في مصر الإسلامية، فأصبحت ولاية من الولايات التابعة للسلطة المركزية للخلافة. وأصبح أهلها، وحتى نصيبها وانتشار الإسلام بينهم، أو ترضى بلي منهم على دينه بعد ذلك، أهل فقه، أو معاهدين، حرمتهم الدينية مكفولة، آمنين على دينهم وبيعتهم (كنائسهم) يؤدون الجزية (شريبة الرؤوس) بوالع فهادين عن كل باطل، كما يؤدون غراج الأرض التي باقت في أيديهم، مع اعتبارها ملكاً لأمة المسلمين العرب الفاتحين. وسرت على علاقتهم بالمسلمين شروط عقد الجزية، ومنها ما هو مستحق ومنها ما هو مستحب، فالمستحق خلاصته ألا يذكرها كتاب الله أو رسوله أو دين الإسلام بدم أو قدح، وألا يقتلوا مسلماً عن دينه، أو يصيبوا مسلماً بزم أو باسم نكاح، وألا يقتلوا أهل الحرب على أهل الإسلام. أما الشروط المستحبة والتي كانت السلطات غالباً ما تخفض الطرف عنها وتندجأ إلى تطبيقها للتطبيق على أهل اللمة في بعض الفترات التي تردت مع ضعف السلطة أو تردى أوضاع المجتمع، فمنها أن يغير أهل اللمة لباسهم عن لباس المسلمين، وألا يحطوا عن المسلمين في أبيتهم أو يسمونهم أصوات موافقهم، وألا يجهلوا بشراب الخمر أو إظهار الصليان، وأن يحطوا على موافقهم، وأن ينعوا من ركوب الخيل<sup>(٦٧)</sup>.

وكانت المفيلة ينب عنه في حكم مصر ثمة من رجالة يترسم فيه الكفاءة، يشترط فيه ما يشترط للولاية العامة في الإسلام، من ذكورة، وإسلام، ربلوغ، وعقل، وعدل، وحلم بالأحكام، وكفاءة للإدارة وسمي ذلك الحاكم أولاً عاملاً، ثم والياً، ثم أميراً، يحكم باسم الخليفة، ولا يسأل إلا

(٦٦) الطبري تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٢٩.

(٦٧) البوردي الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٣٠. وصبر منصور مصطفى اصول تاريخ القانون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

أمامه، وكان الدولي يؤم المسلمين في الصلاة ولذلك كد يسمى والي الصلاة كما كان يقود الجيش المكون من المسلمين دون غيرهم، بالإضافة إلى مسئولته عن حفظ النظام وصيانة الأمن داخل الإقليم من خلال الشرطة، لمحخصة لذلك، والتي كان يُعين لها موظفًا تابعًا له هو صاحب الشرطة<sup>(٨)</sup>.

أما فيما يتعلق باستغلال الأرض التي تم اتحدها أي: استنصار فيها، وتُفتح خراجها، فقد كانت ولاية الطراج تُسند إلى عامل الخليفة (والي مصر) وفي مرحلة لاحقة تم الفصل بين الولايتين<sup>(٩)</sup>.

وكان بطريرك - الكنيسة اليونانية (المصرية)، والكنيسة الملكانية (الرومانية) - يتخبط من طائفته، وتعمد الدولة هذا الانقسام بقبولها التعامل معه محققًا لطائفته. وكان يدير أمور طائفته بما فيها الفصل في نزاعات أفرادها، واعتبر ذلك - بالنظر إلى مدى صلاحية الدين شرقًا لتولي القضاء - نوع من التحكيم، وكذلك كان شأن اليهود<sup>(١٠)</sup>.

وظلت مصر على حالها منذ الفتح العربي ولاية تابعة اسميًا وفعليًا لدولة الخلافة الراشدة، ثم الأموية فالعباسية، طالما ظلت الخلافة - مؤسسة السلطة المركزية - على حالها من القوة. فلما اهتدى الإمبراطورية الإسلامية داء الإمبراطوريات القديمة المتمثل في عجزها عن السيطرة على أطرافها وعن جمع سكانها في اقتصاد المجتمع وإدارته. وأصاب الضعف الطبقة الحاكمة وسيطر الجنود الأتراك المجتنبين بوفرة في عهد الأمين فالعالمون والمتحولين إلى إعادة السلطة الأتراك في عهد المعتصم على دار الخلافة<sup>(١١)</sup>، امتدت سيطرة هؤلاء المجتنبين إلى أقاليم الإمبراطورية، وسمى الأمير أو

(٨) سيده إسمايل كاشف، المرجع السابق، ص ٣١، ٣٢، ونفس المؤلف مصر في عصر الولاة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٥ - ٣٣ وكذلك مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى المزمز الحثاني، عبد الرحمن الوائلي وسعيد عبد الفتاح حاشور، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٦٣ - ٦٤.

(٩) سيده إسمايل كاشف، المرجع السابق، ص ٣١، فقلًا عن ابن عبد الحكم في فتوح مصر.

(١٠) د صوفي أبو طالب تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٩١ - ١٩٣.

(١١) قارب د موي منصور خروج العرب من التاريخ، ترجمة طرب عبد الله وكمال السيد، مكتبة ميموني، القاهرة، ١٩٩٣م.

الروالي الذي يتولى السلطة نيابة عن الخليفة إلى الاستقلال بشكل معدني أو  
مضمر عن صاحب السلطة الأصلي (الخليفة) تبعًا لاختلال علاقة القوى بين  
المركز والأطراف وجرى ذلك في مصر في حكم الطولوبيين (٢٥٧ -  
٢٩٣هـ - ٨٧١ - ٩٠٥م) والإخشيديين (٢٢٣ - ٣٥٨هـ - ٩٣٥ - ٩٦٨م)، إلى  
أن تحولت مصر، على يد الفاطميين (٣٥٨ - ٥٦٨هـ - ٩٦٩ - ١١٧١م)، إلى  
مركز لخلافة مستقلة تتأجر الخلافة العباسية، وتسمى إلى إلزائها وإحلال  
شروعها الخاصة محلها. واحتفظ الفاطميون بنظم الحكم والإدارة التي  
وُجدت قبلهم، مع تطويرها وطبعها بطابع شعبي وإلغاء كل ارتباط بينها وبين  
الخلافة العباسية، مع انفذح كبير على أتباع لمبانات السيادة الأخرى.  
حيث اعتمد الفاطميون على أهل اللغة والمغاربة في إدارة دولتهم المصرية،  
فلم يكن تولي الوزارة - على سبيل المثال - قاصرًا على الشيعة أو عموم  
المسلمين، بل ولها فئوتون يهودًا ومسيحيين، كما كان منهم الكثير من غير  
العرب وبخصوصًا الأرمن والأتراك والأكراد وكان ذلك في ليدته في وزارة  
التشغيل، واعتمد لاحقًا إلى وزارة التفتيش. ولقد أدى ذلك - إضافة إلى  
التوسع في إنشاء الكنائس ولزهم القديم منها - إلى اعتبار ذلك العهد عهدًا  
ذهبيًا لأهل اللغة في مصر<sup>(١٢)</sup>.

وانتهت الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي الذي أعاد مصر  
ولاية تابعة للخليفة العباسي استأً واستلطنة مستقلة فعليًا واتخذ صلاح الدين  
(الشُّي الشافعي) الإجراءات الكفيلة بالقضاء على السمات المميزة لحكم  
الفاطميين (الشيعة)، ومنها تأسيس مدرستين لتعليم الفقه، إحداهما على  
مذهب الإمام مالك (المشعية)، والأخرى على مذهب الإمام الشافعي  
(المشعية). وكانت هذه المدارس، بالإضافة إلى كونها مراكز لشر العلم،  
مراكز لمحاربة الدعوة الشيعية وشر المذهب الشُّي.

كان ظهور الإقطاع العنوي في مصر من أهم الملامح الممتددة في  
الدولة الأيوبية، والتي منعت ريان حكم الصماليك فبعد أن كانت لدولة  
الفاطمية قد أمنت نظم التقبل والالتزام السابق على وجوده واعتمدت على  
جهاز للدولة في جباية الأموال، وجد الحكم الأيوبي في نظام الإقطاع

(١٢) ٢ صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١١١ - ١١٥.

الحربي شكلاً ملائماً له في استغلال أرض مصر، وفي توزيع ثروتها على قواده، متأثراً في ذلك بالنموذج الذي شأ في كنفها، دولة السلاجقة ثم المملاة التركية، حيث كانت كل من هذه الدول تعتبر أرض السلطنة ملكاً لمسلطن، ويتم توزيع حصة الانتفاع بهذه الملكية بين السلطان وقادة جنده وفق حصص معينة<sup>(١٣)</sup>.

وأل حكم مصر بعد الأيوبيين إلى المماليك الذين كسروا شوكة المغول في معركة عين جالوت عام ١٢٦٠م، وسعى هؤلاء الأغراب مُنْهِي الصلة بالمجتمع المصري - فيما هنا رابطة الدين - إلى استكمال شرعيتهم بمباركة الخليفة وتأييد العلماء، فاستقبلوا واحداً من أفراد الأسرة العباسية، وأجبروا به الخلافة في القاهرة<sup>(١٤)</sup> باجباره إظهاراً ذهبياً ضرورياً لوحدة الأمة وإطفاء للشبهة على الحكم، ولم يمتد دور الخليفة هذه الرمزية، وبعبارة الفيلسوفين فولاذي استقر عليه حال الخلفاء بالنيابطة المصرية أن الخليفة يهوى الأمور العامة إلى السلطان، ويكتب له عهداً بالسلطنة، ويُدهى له قبل السلطان على المنابر في المساجد إلا في مسجد السلطان بقلعة الجبل، ويستبد السلطان بما عدا ذلك من الولاية والمزول وإقطاع الإقطاعيات حتى للخليفة نفسه، ويؤثر بالكتابة في جميع ذلك<sup>(١٥)</sup>.

وكانت تولية السلطان من جانب الخليفة وصياغة العلماء مجرد إقرار شكلي لم يتم التوصل إليه بين أمراء المماليك أو الصفوة العليا من قوادهم؛ إذ لم يكن السلطان منفرداً بالحكم، وإنما كان ينهر المصالح المشتركة لجماعة المماليك. وكان مجتمع المماليك يقوم على علاقة الولاء التي تربط كل مجموعة منهم بمشعلها (تسجيدها وشريعتها)، ويرتبطون فيما بينهم برابطة الزمالة أو «الشهاديق»، وكانت دولة المماليك تستند إلى القوة والكفاءة حيث لا فضل لملك على منوط سوى كفاءته، وعدد جنوده وأمرائه<sup>(١٦)</sup>.

(١٣) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١٠٨.

(١٤) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١١٢.

(١٥) الفيلسوفين، صبح لأعشى، ج ٢، ص ٣٧٥.

(١٦) د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١١٩. د. محمد جمال عيسى، المرجع السابق، ص ١١٦. د. محمود سلام رزاتي، المرجع السابق، ص ٢٥٦، الرافعي وماشور، المرجع السابق، ص ٥٥٥.

وبعد سقوط دولة المماليك على يد السلطان سليم الأول، محمد الحكم العثماني لمصر على ثلاث قرى الوالي وأمره المماليك والقوات العثمانية المربطة في مصر (الوجدات)، لتتوارى كل منها الأخرى وتكون رعية عليها لحساب السلطان على أن المماليك بما لهم من خبرة سابقة في حكم مصر ومزايا في أمور سياستها لم يلبثوا أن سيطروا على مقاليد الأمور بمجرد الوقت والراعي قبضة الباب العالي، مع التزامهم بإرسال الجزية السنوية من خلال الوالي أو الباشا، الذي ينص دوره إلى مجرد وسيلة اتصال مع الباب العالي، فأصبحت علاقة مصر بالباب العالي - كما هو شأنها في إمارات الاستيلاء عبر تاريخها الإسلامي - لا تتركز على دفع الجزية وتمثيل الباب العالي - صورياً - بالوالي. والخطة للسلطان، وسلك الحملة باسمه<sup>(١٧)</sup>.

٤٦ - الحملة الفرنسية: مثلت الحملة الفرنسية على قصر مدنها، صدامًا بين حضارتين وهاتين، أفاقت به مصر من سبات القرون، وشرعت في بناء الدولة الحديثة، أو تحديث بنية الدولة المصرية القديمة كما سبق وأقربنا، وهي المهمة التي شرع بها محمد علي واستكملها خلفاؤه خصوصاً إسماعيل باشا. ولقد بدت ملامح السياسة الحديثة لنابليون الذي كان له سابقة في صياغة علاقة الدين بالدولة الحديثة في فرنسا كما سبق أن رأينا في المبحث الأول من هذا الفصل، في المنشور الذي أذاعه على جنود الحملة يوم ٢٨ يونيو ١٧٩٨م قبل نزولهم مصر، والذي ورد فيه: «إن القوم الذين سنعيش معهم مسلمون. وعقيدتهم الأساسية هي: لا إله إلا الله محمد رسول الله فلا تعارضهم واشكوا معهم كما سلكتكم في الماضي مع اليهود والإيطاليين، واحترموا شعورهم وأدينتهم، كما احترمت شعور اليهود وأهلقة المسيحيين. وأظهروا من الصامع نحو الفقائر التي يقضي بها القرآن وسحر الصالحين كما أظهرتم نحو الأديرة ومجامع اليهود، ونحو ثيابة عيسى وديانة المسيح. وسنجدون هنا عادات تختلف تمام الاختلاف عن العادات الأوروبية. علا به أن تروضوا أنفسكم عليها»<sup>(١٨)</sup>.

(١٧) د. حسن متلوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٠٨.

(١٨) عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٦٨.

وأعقب نابليون ذلك بشعوره الموجه إلى المصريين في ٢ يولي ١٧٩٨م،  
 واندى مرح فيه استخدام الدين بشعارات الثورة العربية وموقفها من الأديان  
 بهدف تأليب المصريين على حكاهم المماليك فصنّ طبعته العربية باسم الله  
 المرحم الرحيم، لا إله إلا الله لا ولد له ولا شريك في ملكه مخاطباً  
 المصريين بقوله «أقول لكم زني» ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد لإثارة دينكم  
 فلذلك كذب صريح فلا تصنفوه وقولوا لمعتري إنني ما قيمت إليكم إلا  
 لأخلص حكمكم من يد الظالمين وأتني أكثر من المماليك أهد الله وأحترم به  
 والقرآن العظيم. وقولوا أيضاً لهم أن جميع الناس متساوون عند الله، وإن  
 الشيء الذي يفرقهم من بعضهم هو العقل والفطائل والمعلوم فقط، وبين  
 المماليك والعقل والفطائل والمعلوم تضارب... فإذا كانت الأرض المصرية  
 إقطاعاً للمماليك فلهمونا الحجة التي كتبها الله لهم. ومخاطباً المشايخ  
 والقبلة والأصا وأعيان البلد: «قولوا لأمتكم أن الفرنسيين هم أيضاً  
 مسلمون مخلصون (في الأصل الفرنسي محبوبون للمسلمين المخلصين) وأثبت  
 ذلك أنهم نزلوا في رومية الكبرى (روما) وغربوا فيها كرسي البابا الذي كان  
 دائماً يحث النصارى على محاربة الإسلام، ثم لصدوا جزيرة مالطة وطردوا  
 منها الكوارية (المرسان القنيس يوحنا أو فرسان المعبد) الذين كانوا يزعمون  
 أن الله تعالى يطلب منهم مقابلة المسلمين»<sup>(١٩)</sup>.

وهي بعد، في عتاء في سانت هيلان، أقر نابليون بأن هذا المنشور  
 كان قطعة من الدجل فولكنه سجل من أعلى طرازه<sup>(٢٠)</sup>.

وما أن استقر نابليون في القاهرة حتى شرع في تنظيم أوضاع مصر على  
 نحو تاتر - بطبيعة الحال - بالنمط الفرنسي. فأصدر أمراً في ٢٥ يوليو  
 ١٧٩٨م نص على أن تحكم مدينة القاهرة بلهوان مؤلف من تسعة أعضاء.  
 وبعد ذلك يومين أصدر مرسوماً بتعظيم نظام الدواوين في أبعاد الفطر ومن  
 ثم دعا أعيان العاصمة والأقاليم إلى الاجتماع في جمعية عامة، سميت  
 «الميوان العام» يوم ٥ أكتوبر ١٧٩٨م لتتلى برأيها في النظام النهائي

(١٩) المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٤.

(٢٠) ج. كريستوفر هيرولد. بوناپرت في مصر. ترجمة: فؤاد الشراوس. الهيئة المصرية العامة  
 للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٧٩ - ٨٠.



للدواوين التي أسسها، وفي إدارة الحكومة ومظامها الإداري والعمالي والقضائي، متوخياً اختيار هؤلاء الأعيان من الأشخاص الذين لهم نفوذ بين الأعمالي والذين استأدروا بمركرهم العلمي وكفايتهم وطريقة استقبالهم للفرنسيين<sup>(٢١١)</sup>.

ورسّح الخضر من نظام الدواوين في رسالة إلى عضوي المجمع العلمي (الذي شكّله في القاهرة من العلماء الفرنسيين المرافقين للحملة على طرار المجمع الفرنسي الذي كان عضواً فيه) المكلفي بحضور المناقشات، وعرض مشروعات الحكومة على الأعضاء، بأنه تعهد الأعيان المصريين نظم المجالس الشورية والحكم فقولوا لهم إني دعوتهم لاستشارتهم وتلقي آرائهم فيما يعود على الشعب بالسعادة والرفاهية، وأطلبوا من الديوان أن يبي رأيه في أربعة أمور هي: تشكيل نظام مجالس الديوان في المقريبات، والنظام الذي يجب وضعه للقضاء المدني والجنائي. والتشريع الذي يكفل ضبط الموازين وسحر أنواع الشكاوى والإجفاف الموجودة في النظام العمالي. والإصلاحات والاقتراحات التي يراها الديوان لأكبت ملكية الطغارات وقطع الضرائب<sup>(٢١٢)</sup>.

وقررت تلك الجمعية العامة أن يشكل الديوان العام من خمسة وعشرين عضواً منهم تسعة من القاهرة، وواحد من كل مديرية من مديريات القطر التسعة عشر، على أن يكون ثلثهم من مشايخ البلاد، والثلث من التجار، والثلث من العلماء. ويختار الديوان العام من بين أعضاء تسعة أعضاء يشكلون الديوان الخصوصي الذي يجمع باستمرار في القاهرة. ويكون في كل مديرية ديوان مؤلف من تسعة أعضاء يتشرون بمعرفة جمعية عمومية يشكلها قومنجان المديرية من العلماء ومشايخ البلاد، وأعيان التجار والصناع. ويكون لديوان القاهرة الرئاسة على دواوين المقريبات، ولكن ديوان في مديريته الرئاسة والإشراف على القضاء ومشايخ البلاد. كما فودت أن يبقى كل من نظام القضاء، ونظام الموازين على ما كان عليه.

وعُقل الديوان عقب ثورة القاهرة الأولى، ثم أعيد في ٢١ ديسمبر ١٧٩٨م،

(٢١١) المرجع السابق، ص ١٠٠، نقل عن مراسلات نابليون

(٢١٢) المرجع السابق، ص ١٠٢، نقل عن مراسلات نابليون

ووضع له نظام جديد، فأصبح مؤلفاً من هيتين: «الديوان العمومي»، ويتكوّن من اثنين عضواً يتهم الفرنسيون من المشايخ والتجار ورؤساء لجنه وبعض من الأقباط والأجانب. ويتّجب هذا الديوان من بين أعضائه أربعة عشر عضواً يتألّف منهم «الديوان المحصوي» أو «الديوان الثامن» الذي يجتمع يومياً للنظر في مصالح الناس، وتوفير أسباب السعادة والرفاهية لهم ومراعاة مصالح الجمهورية الفرنسية<sup>(٢٢)</sup>.

٤٧ - محمد علي: خرج الفرنسيون من مصر عام ١٨٠١م بعد فشل مشروع نابليون لإقامة إمبراطورية شرقية كبرى تكون مصر قاعدتها، بسبب ظهور الأوساخ في فرنسا، وتنامي الجهد العسكري التركي الإنجليزي والمقاومة المصرية، وعاد العثمانيون إلى مصر. وبعد أربع سنوات تولى محمد علي حكم مصر كوالي عثماني بإرادة شعبية، وعمل على إقارة شؤونها طبقاً للنموذج المعتمد للحكم العثماني - المملوكي نحو جيله من الزمان قبل أن يتجه إلى تغيير أوضاعها وتأسيس دولة حديثة.

وسمى محمد علي، سواء بوعي مسبق منه أو بتأثير من النابليون سمويين الذين وجدوا في مصر مجالاً لتجربة أفكارهم، أو بمحض التقليد للنموذج الفرنسي، إلى بناء جهاز عسكري قاهر وقطاع ومركز ومتمحور حول حاكم مطلق، وهو ما أصبح مركزية الدولة بعد أن أصابها الرهن والانحلال في ظل الإقطاع العسكري وصفاء الإقارة خلال القرون التي أعقبت انتهاء الخلافة الفاطمية، لكن عملية إعادة البناء واستعادة المركزية هذه لمرة كانت تتم وفقاً لنظرية الحديثة بتأثير النموذج الذي جرى التحديث على غرارها، وهو النموذج الفرنسي.

وكان الجيش هو القاطرة التي قادت عملية التحديث، وفرضت بنافذة وتسلية اتخاذ العديد من الإجراءات المتبعة بالتطوير والتشجيع، كما كان لتمكين هذا الجيش، ووضع حد لظهور محمد علي الإقليمي - إضافة إلى فرض إعلاء الحماية التجارية - أثر بالغ على وضع حدود لمشروع محمد علي في الاستغلال والتشجيع، ومن ثم تفككه وانهاره على يد خلفائه، وإن

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٠٢. نقلًا من مراسلات نابليون

استمررت مسيرة التحديث حين يتعلق بمؤسسات الدولة وقوانينها على نحو ما  
سعره في موضعه

جمع محمد علي انتقل الجيش المصري إلى عصر جديد اعتمد فيه على  
التجديد الإيجاري في المسنوبات الدنيا شأه الدولة الحديثة، ولم تقتصر فيه  
مناصره على الأرستقراطية البدوية، واعتمد بشكل متزايد على الفلاحين من  
أبناء البلاد<sup>(٢٤)</sup>. وكان تحول موقف محمد علي فيما يتعلق بالاعتماد على  
المصريين في بناء جيشه مرتبكا بتغير نظره إلى مصر ونزوجه إلى الاستغلال  
بها وما استتبعه ذلك من تحولات في نظره إلى أسلوب الحكم وقواعده،  
ومع تخلصه من المماليك لخلص من الأساليب المملوكية التي كان يتبعها هو  
نفسه حتى ذلك الحين<sup>(٢٥)</sup>.

وتبع مشروع محمد علي التحديثي جملة من التغيرات الاقتصادية  
والاجتماعية، فعمل على زيادة الإنتاج الزراعي بزيادة المساحة المزروعة من  
خلال الاهتمام بمشروعات الري<sup>(٢٦)</sup>، وتوجيه الفلاحين إلى زراعة حاصلات  
جديدة تنجح لأجل السوق مثل القطن والكتان والنبالة، فأخرج القرية من حالة  
الاكتفاء الذاتي والانغلاق التي عاشت فيها طوال تاريخها. واستدعى ذلك  
أن يشتري الباشا من الفلاحين إنتاجهم، بعد أن يخصم منه ثمن مستلزمات  
الإنتاج والضرائب المقررة، ومن ثم يحتكر تصديره إلى الخارج. وكان إلغاء  
نظام الالتزام عام ١٨١٤م خطوة مهمة على درب الانتقال من الإقطاع  
الشرقي - العسكري إلى نظام جديد تطور - لاحقاً - إلى نظام رأسمالي من  
خلال إقرار علاقات الملكية الخاصة في الزراعة وغلبة الانتاج من أجل  
السوق<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٤) الراعي، المرجع السابق، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

٢٠٠٠م، ص ١٤ - ١٩.

د عبد العظيم رمضان: الجيش المصري في السياسة (١٨٨٢ - ١٩٣٩م)، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨.

(٢٥) بيتر جران الحظور: للإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠م، دار الفكر للنواصير

والنشر، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٨٩

(٢٦) الراعي، المرجع السابق، ص ٤٩١ - ٤٩٩

(٢٧) إبراهيم حاصر: لأرض والملاح، المسألة الرومانية في مصر، الدار المصرية للكتاب،

القاهرة، ١٩٥٨م، ص ٨١ - ٨٢

لقد أدى «تجبر» الرعاة وسيطرة الياشا على ناتجها وعلى الصناعات القديمة من خلال احتكار إنتاج المصانع، واحتكار توريد المواد اللازمة لها إلى تركيز متصاعد لرأس المال، استلهم جزء مهم منه في تطوير صناعة حديثة<sup>(٢٨)</sup>

وتوافق مع عملية التحديث الاقتصادي إعادة صياغة للدولة المصرية الحديثة، وتحديث لبيكواتها، والقواعد التي تحكم إدارتها، طبقاً لمفاهيم الدولة الحديثة، المكثرة من إليم يحل محل الأرض المفضلة التي تقوم عليها الدولة التقليدية، وشعب يرتبط بالإنكسار والحدود بدلاً من الأمة التي تجمع شعباً شتى، وسلطة مرتبطة بالقيم محدود وتمارس على شعب محدود، بدلاً من التطلع الكوني المميز للإمبراطوريات القديمة، وهي عملية بدأت مع محمد علي، واستكملت على يد خلفه.

٤٨ - الإنكسار: بعد حروب محمد علي ضد لسلطنة العثمانية التي حقق فيها انتصارات متتالية أنشئت بظهور إمبراطورية قوية تهدد مطامع الدول الأوروبية المتحفزة لاقتسام ثروة الرجل المريض، تحالفت الدول الكبرى لتضع حداً للملك المشرع، لتدعم السلطان العثماني وفرضت معاهدة لندن في ١٥ يولييه ١٨٤٠م التي قبلها محمد علي في يناير ١٨٤١م بعد محاولات لتعديلها، وبناء على ذلك أصدر السلطان فرمان ١٣ فبراير ١٨٤١م وأعطيه بعدة فرمانات أخرى شكلت - إلى جانب معاهدة لندن - مركز مصر الدولي ونظام الحكم فيها حتى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م)<sup>(٢٩)</sup>.

وتضمنت شروط التسوية التي حدثتها معاهدة لندن في صيغتها النهائية أن تكون ولاية مصر لمحمد علي ثم للأكثر من ورثته، وأن تكون لمحمد علي ولاية السودان، وفارفور، وكردفان حال حياته. وأن تدفع مصر لتركيا جزية سنوية تعادل ثمانية آلاف كيساً أي: ما يعادل أربعين ألف جنيه تركي. وأن تسري في مصر المعاهدات التي عقدتها أو يفتقدها لياث العالي، وكذا «خط شريف همايوني» المعروف بفرمان كنخنة الذي أصدره السلطان في ٣ نوفمبر ١٨٣٩م لضمان حقوق الأفراد وحررياتهم وألا يكون لمصر

(٢٨) صلاح السيد أبوزار، المرجع السابق، ص ٣٥٥-٣٥٧.

(٢٩) د. عمر معلوف مصطفى، مرجع سابق ص ٤٢٣-٤٢٦.

حق عقد المعاهدات السياسية أو التجارية وأن تُحصل الضرائب على اختلاف أنواعها باسم السلطان، طبقاً لحدود القواعد السارية في أنحاء الإمبراطورية. وأن تُسكَّ العملة في مصر باسمه؛ ولا تختلف هي الشكل أو القيمة من العملة التركية، وألا يبرهن جيش مصر وقت السلم من ١٨ ألفاً جندياً، ويُرهِد وقت الحرب بالقدر الذي يقرره السلطان، وتكون مدة الخدمة العسكرية خمس سنوات<sup>(٣٠)</sup>، وتكون رُتب وملابس الجيش معاملة لُرُتب وملابس الجيش التركي.

وظل فرمان ١٣ فبراير أساساً للعلاقة بين مصر وتركيا حتى تولي إسماعيل باشا الحكم في ١٨٦٣م<sup>(٣١)</sup>. فعمل على تعديل فرمانات السابقة، وتوسيع صلاحيات نظام الحكم في مصر مقابل زيادة مبلغ الجزية. وصدر فرمان ٢٧ مايو ١٨٦٦م بتعديل نظام الوراثة، فصدرت للابن الأكبر للوالي، ثم للأكبر من أبناء هذا الابن وهكذا. وحصل بمقتضى فرمان يوليو ١٨٦٧م على لقب «محمديو» وهو لقب فارسي يعني: الأمير العظيم، فأرغفت مصر من ولاية إلى محمية وأصبح الخديو مقتناً على سائر الولاية والوزراء، بل على الصدر الأعظم نفسه. وبمقتضى فرمان ٨ يونيو ١٨٧٣م تم الاعتراف لأول مرة، بأن مصر تمثل دولة وليس مجرد ولاية، واعترف بسيادة هذه الدولة حتى سواكن واعترف بحق والي مصر في الاستقلال بالشؤون الداخلية المصرية وبحقه في عقد القروض والمعاهدات الخارجية - بشرط ألا تتعارض مع المعاهدات التي عهدها تركيا - وزيادة عدد الجيش وإنشاء السفن البحرية بحسب ما يراهى له. ولم يبق من مظاهر انقراض السيادة سوى الجزية التي بلغت في ذلك الحين ١٥٠ ألف كيس (أي ٧٥٠ ألف جنيه تركي)، وسك النقود باسم السلطان، والامتناع عن عقد المعاهدات السياسية<sup>(٣٢)</sup>.

واختلف العلماء حول التكليف القانوني لوضع مصر الدولي خلال القرن التاسع عشر حتى غرض الحماية البريطانية عليها عام ١٩١٤م ما بين رأيي

(٣٠) المرجع السابق

(٣١) د ركي عبد المتعال، ص ١٦٨ - ١٦٩. عمر صفوح مصطفى، السابق، ص ٤٢٥

(٣٢) د ركي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ١٦٩. عمر صفوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٢٦. د محمد محسوب تطور الدولة والقانون في مصر الحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٧٩ - ٨٠.

قائل إن مصر كانت ولاية عثمانية ذات وضع خاص استناداً إلى مصوص معاهدة لندن والمعاهدات المذكورة، وأن الامتيازات الممنوحة لولاية مصر لم تكن بموجب معاهدات بل بموجب مرسدي أي قرارات للسلطة العثمانية، ويرأي قائل إن مصر كانت في ذلك الوقت دولة ماقصة السيادة تابعة لتركيا، امتثالاً إلى حكمها لورائي، والفقه الخاص بحاكمها وما لها من مطلق السطة الداخلية، وبعض مظاهر السلطة الخارجية<sup>(٣٣)</sup>.

ونرى أن الرأي الثاني هو الراجح، على اعتبار أن الدولة هي شكل لسلطة وأن الصبرة بالسلطة الواقعية التي كانت قد شكلت لها في ذلك الحين على أرض مصر مجالاً مستقلاً بالفعل من سلطة الدولة العثمانية، وإن كان الاعتراف بسيادتها لم يكن مكتملاً حتى ذلك الحين.

٤٩ - الخصم: تطورت علاقة تلك الدولة الأcente بالتحليل والاكتمال برعاياها، انطلاقاً من كونهم رعايا للدولة العثمانية طبقاً لقانون الجنسية العثماني الصادر عام ١٨٦٩م في إطار عملية تحديث الدولة العثمانية، والذي أحل فكرة الجنسية والمواطنة محل النظم الإسلامية التي كانت تقسم سكان دار الإسلام إلى مسلمين ونصارى ومسلمين. على أن ما تميزت به مصر من استقلال فعلي كان يطرح في بعض الأحيان تمييز المصريين عن غيرهم من رعايا الدولة العثمانية. ومن ذلك المادة الأولى من الأمر العالي الصادر في نوفمبر ١٨٩٣م بشأن الشروط اللازمة للتوظيف في المحاكم الأهلية والتي نصت على أن يُعَدَّ من المصريين رعايا الدولة العلية المولودون في القطر المصري المتوطنون فيه عافة ورعايا الدولة العلية المتوطنون فيه منذ خمس عشرة سنة على الأقل<sup>٤</sup>. والأمر العالي لصادر في ٢٩ يونيو ١٩٠٠م بشأن من يعتبرون من المصريين عند العمل بقانون الانتخابات لمجلس شورى القوانين الصادر في أول مايو ١٨٨٣م، وذكر في ٢٣ يونيو ١٩٠١م الخاص بلائحة المستعملين المنكبين في دوائر الحكومة، والتي نص في المادة العاشرة منه على أن يعتبر مصرياً من كان من رعايا الدولة العلية مولوداً في القطر المصري أو مقيماً فيه منذ خمسة عشر عاماً على الأقل<sup>٥</sup>، وذكر في ٤

(٣٣) د. وكى عبد الستار، المرجع السابق، ص ١٧٢-١٧٣، عمر ممدوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٣١، ٤٣٢، د. محمد محبوب المرجع السابق، ص ٧٢-٧٧.

نوفمبر ١٩٠٤م الحاص بالقرعة العسكرية وكان يطلق على المصري في ذلك العهد اصطلاح «رعية محلية» أو «مصري رعية محلية» على أن عدد لم يكن جسمه يمتد به دوليًا<sup>(٣٤)</sup>.

وبعد انفصال مصر عن الإمبراطورية العثمانية بإعلان الحماية البريطانية عليها في ١٨ ديسمبر ١٩١٤م، والاعتراف بذلك الانفصال في معاهدة سينتر في ١٠ أغسطس ١٩٢٠م، وإعلان استقلال مصر بمقتضى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م، أصبح لزائمًا وجود ضبط لتمييز مواطني مصر عن غيرهم. فصدر قانون الجنسية في ٢٦ مايو ١٩٢٦م، إعمالاً لنص المادة (٢) من دستور ١٩٢٣م على أن الجنسية المصرية يحددها القانون، متضمنًا حق لزعابا العثمانيين المقيمين في مصر منذ ١٩١٤م، وحتى صدوره في الجنسية، ومؤيدًا الجنسية المصرية على حق الدم وحق الإقليم، ومنطبقًا أحكام التجنس، وتعرض ذلك المرسوم لأنشادات نابعة من صعوبة التطور الذي مر به تحديد الجنسية المصرية النطاق من الجنسية العثمانية والأوضاع القانونية السائدة قبل صدوره، حتى صدر المرسوم بقانون رقم ١٩ لسنة ١٩٢٩م متلائمًا كثيرًا من العيوب التي عانت تطبيق سابقه<sup>(٣٥)</sup>.

• = السلطة: وجرى استكمال عملية بناء الدولة الحديثة بإعادة تنظيم أجهزة الدولة وفقًا لنموذج الدستوري للدولة الحديثة في عملية يصحب الفصل فيها بين ما كان متعلقًا بتطوير الإدارة الحكومية، وما كان متعلقًا بتطوير المجالس السياسية والتشريعية، وما كان متعلقًا بتنظيم السلطة القضائية. وإذ ترجى الحديث عن تطور التشريع والقضاء لموضوع تالي من البحث، فإننا نلقي نظرة سريعة على تحديث السلطة التنفيذية. لقد مرت عملية تحديث الدولة بثلاث المراحل، التي مرت بها في غرسا، وإلى جانب الحاكم ذي السلطة المطلقة بدأت تظهر المجالس التي يهيئها الحاكم، ثم تبلورت من خلال آليات محللة اختصاصات تلك المجالس والإدارات الحكومية (الدواوين) بهدف تعزيز وضبط سلطة الإدارة. فبعد أن كان محمد

(٣٤) د. عز الدين عبد الله، القانون القومي الخاص، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٢٧٣ - ٢٨٣.

(٣٥) د. عز الدين عبد الله، السابق.

علي قد أنشأ في عام ١٨٠٥م «مجلس الوالي» برئاسة كتحدا بنت (وكيل أو نائب الوالي) ليعاونه في إدارة البلاد، فضلاً عن الفصل في بعض المسائل القضائية كالمرور والنجابات الكبرى<sup>(٣٦)</sup>. دعا مليري القواوين والأعيان عام ١٨١٩م إلى عقد «جمعية جموعية» للنظر في المسائل الكبرى<sup>(٣٧)</sup>.

وفي عام ١٨٢٩م أنشأ «مجلس المشورة» المؤلف من كبار موظفي الحكومة والعلماء وأعيان القطر المصري، بالإضافة إلى نقيب الأشراف ومفتي المالكية ومفتي الحنفية وبعض شيوخ آخرين، وقُهد برئاسته إلى نجله إبراهيم باشا.

وفي عام ١٨٣٤م انعقد ذلك المجلس لاختيار أعضاء مجلس الوالي - الذي أصبح اسمه المجلس العالي، وعُهد بتشكيله واختصاصاته، وضم في عضويته، بالإضافة إلى رؤساء القواوين، جنة أشخاص يمثلون الهيئات الاجتماعية المختلفة (اثنان من العلماء يختارهم شيخ الأزهر، واثنان من التجار يختارهم كبير تجار العاصمة، واثنان من الأعيان من كل مدينة من مدبريات مصر، واثنان من ذوي المعرفة بالشؤون المالية والحسابات)، وكانت مدة عضويتهم سنة واحدة، وأصبح الهيئة القضائية العليا في البلاد، ونُظمت المرافعة أمامه بقانون صدر عام ١٨٣١م. وكانت قرارات المجلس تخضع لتصديق الوالي، وظل وضعه كذلك في عهد خلفاء محمد علي حتى إنشاء الوزارات، وتناقصت اختصاصاته القضائية بإنشاء مجلس الأحكام عام ١٨٤٩م<sup>(٣٨)</sup>. وخلال الفترة حتى عام ١٨٣٧م ونظراً لتعدد أعمال القباوين، جرى تقسيم ديوان الوالي إلى دواوين مختلفة يختص كل منها بمحل معين تحت إشراف رئيس ديوان الوالي<sup>(٣٩)</sup>.

وفي ذلك العام (١٨٣٧م) وضع محمد علي قانوناً عاماً للبلاد سماه «قانون السياسة» أحاط فيه بنظام الحكومة واختصاص كل مصلحة من

(٣٦) د. زكي عبد المتعال تاريخ النظم، مرجع سابق، ص ١٩٨، د. حمر مصطفى، مرجع سابق، ص ٤٦٢، د. صوفي أبو طالب تاريخ القانون في مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٧-٢٢٨، د. شفيق شحاتة تاريخ العام للقانون في مصر، مرجع سابق، ص ٢٥٠ (٣٧) د. شفيق شحاتة، المرجع السابق، ص ٢٥٧ (٣٨) الرافعي، المرجع السابق، ص ٥١٩، د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ٣٢٨ (٣٩) د. زكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ١٩٨



مصلحتها العامة، وحصر السلطة في سبعة دواوين عرفت باسم «دواوين العموم» يرأس كل منها مدير تحت رئاسة كتحنا بك (وكيل الباشا) وهي الديوان العالي، وهو يدان ديوان الولي الذي كان موجوداً من قبل، ودواوين الإيرادات والجهادية والبحر والمنازل والأموال الإبرجية وانتجارة البصرية (الخارجية) والمباريكات، وأسماؤها تبدل بمسمى اختصاصاتها<sup>(٤٠)</sup>. وكان معروفًا على رئيس كل من هذه الدواوين السبع أن يقدم للباشا تقريراً في كل أسبوع عن أحوال ديوانه، وأن يقدم إلى مفتشي الحسابات كشفاً شهرياً بحدائثه، وميزانية سوية عن الإيراد والمصروف، كما كان لكل ديوان مجلس استشاري ملحق به يليح في المسائل التي يخص بالنظر فيها<sup>(٤١)</sup>.

وفي عام ١٨٤٦م أمر محمد علي بتشكيل ثلاثة مجالس هي: المجلس الخصوصي، ويتكون من خمسة أعضاء برئاسة إبراهيم باشا، ويختص بسبب الفوائض وإعطاء التعويضات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها، والنظر فيما تعرضه عليه الجمعية العمومية من أمور، والجمعية العمومية وهي مكونة من كبار الموظفين وتختص بالنظر في المسائل العامة وترسل قراراتها إلى المجلس الخصوصي فإن وافق عليها عرضها على الولي للتصديق عليها والأمر بتنفيذها. والجمعية العمومية للألكندرية، واختصاصاتها كاختصاصات الجمعية العمومية بالقاهرة على أنها كانت ترسل قراراتها إلى هذه الأخيرة. فإن وافقت عليها رفعتها إلى المجلس الخصوصي.

وألقي المجلس الخصوصي بعد وفاة إبراهيم عام ١٨٤٨م، وأحيل شأن المجلسين الآخرين في عهد عباس وسعيد، وأعاد إسحاق باشا المجلس الخصوصي بعد ذلك، ونظّمته على نسق جديد<sup>(٤٢)</sup>.

لقد كانت مجموعة الدواوين التي أنشأها محمد علي العمود الفقري الذي تدم عليه النظام الوراري المصري فيما بعد إذ تحولت الدواوين إلى

(٤٠) د. حمر صفوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٦٣.

(٤١) وزير خاتمتي بك المجاهدي الشريح واللقباء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، مقال في الكتاب المصلي للمحاكم الأهلية الصادر: الطبعة الثانية، نادي القضاء، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٦٢ وما بعدها. ووكي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٤٢) د. حمر صفوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٦٣.

مقارنات في عهد إسماعيل ثم وراوات بعد سقوط لسيادة العثمانية على مصر عام ١٩١٤م. وفضلاً عن لتعبير في مفهوم الإدارة وماهيتها، الذي سبق والمصاحبة إليه، شملت تلك الأجهزة الإدارية ولأول مرة في مصر إدارات ذات طبيعة خدمية كالعليم والأشغال والتجارة والصناعة، وهي بطورها سمع تعرفها القولة الحديثة، وتميزها عن دولة المصور الوسطى كما أدى ذلك انتظم الحديث إلى إفراز طبقة موظفي المهري الذين صنعوا كل قيم البيروقراطية المصرية، وكانوا عنصرًا أساسيًا من عناصر فرض المركزية في القاهرة، ومنها إلى كل أرجاء مصر<sup>(٤٣)</sup>. صحيح أن الإدارة في تلك العهد تميزت بالمركزية والصرامة واستخدام وسائل حنيفة في فرض النظام ومنع السلطة المطلقة للمأمورين في هذا المجال ونظام عقابي مفرط القسوة، ولكن تلك - على ما يبدو - كانت سمة مميزة لسلطة الدولة الجديدة (وربما كل دولة) عند نشأتها

٥١ - النظام الدستوري: في ظل خليفه محمد علي، وفي عصر إسماعيل تحديثًا بدأ يظهر في مصر ما يمكن تسميته بنظام دستوري. وكان ذلك نتيجة منطقية لعملية تحديث بين الدولة، وتغير الأسس التي قامت عليها والتطورات على صعيد القاعدة القانونية مصدرًا ومضمونًا والهياكل القضائية القائمة على تطبيق أحكامها، والاحتكاك بالثقافة الأجنبية، وتفتح الوعي القومي المصري، وظهور وهي سياسي وطني يرى في الأخذ بالأساليب الحديثة للحكم والإدارة ومشاركة الشعب في الحكم ضرورة وحلًا.

وكانت البدايات الأولى في عصر إسماعيل الذي أمره المجلس المختصر<sup>(٤٤)</sup> بوضع اللائحة تأسيس مجلس شورى النواب وانتخاب أعضائه، والتي نصت على تكوينه من خمسة وسبعين شخصًا «المندولة في المنايع العامة والتصورات التي تراعى الحكومة أنها من خصائص لمجلس، وإعطاء الرأي، عنها وحرص ذلك على لفسرة المدنية» (لهذا الأول) على أن يتم الانتخاب على درجتين من قبل الشايخ في القرى والأحياء لمدة عسوبة من ثلاث سنوات، وعلى أن يجتمع المجلس لمدة شهرين في كل عام (من منتصف ديسمبر إلى منتصف فبراير) بدعوة من الأولي، الذي كان له

(٤٣) د. يوحنا هيب روى مصر المدنية، لصور في النشأة والتطور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٨٦-٨٧.

كذلك «جمع المجلس أو تأخير أو تعليق مدته أو تبديل أعضائه وانتخاب غيرهم في مدة معلومة» (البند السابع عشر)<sup>(٤٤)</sup> وافتتح ذلك المجلس في نوفمبر ١٨٦٦م، وكان يقعد جلساته بالقنعة، ويديرها رئيسه المقيم من قبل الخديوي. وتوزع أعضاؤه على خمس نجان منها واحدة مهمتها تحقيق صحة القضية، والثانية كلفت انتخاب «المرسوميات» من بين أعضائها لبحث المسائل التي يحيلها إليهم المجلس. وكان اعتماد عضوية النواب يتم من قبل الخديوي، وكان المجلس يستمع إلى خطبة «العرش» ويشكل لجنة لمرد عليها، اتباعاً للطرق المقررة في الديموقراطيات البرلمانية، وقد أكمل المجلس ثلاثة أدوار انعقاد جيد كل منها في عقب انتخابات جديدة وفق ذات الأسس حتى عام ١٨٨١م<sup>(٤٥)</sup>.

وفي ٢٨ أغسطس ١٨٧٨م وعلى خلفية الأزمة المالية الطاحنة وتدخلات الدول الأجنبية للتلطخ من مصالح الدائنين أصغر الخديوي إسماعيل أمراً بتشكيل وزارة مسؤولة أمامه نص فيه على أن أمور البلاد تدار «بتداع من تاريخ هذا الأمر بواسطة الخديوي بالاستعانة بمجلس النظار وبالمشاركة معه، وأن مجلس النظار يتفاوض في جميع الأمور المهمة المتعلقة بالقطر، ويؤخذ برأي أغلبية المجلس، ويصدق الخديوي على رأي الأغلبية، وأن أعضاء مجلس النظار يكونون متساوين في المسئولية»<sup>(٤٦)</sup>. وبحققتى أمر حال صائر في ١٠ ديسمبر من ذات السنة وُضعت أعمال الحكومة على سبع قطارات يرأس كل منها ناظر، وهي الخارجية، والمالية، والجهادية والبحرية، والمعارف والأوقاف، والداخلية، والحقانية والأشغال، ونص ذلك الأمر على اختصاص كل ناظر بإدارة الشؤون المتعلقة بنظارته وجعل له حق تعيين وهزل الموظفين التابعين له وإصدار الأوامر بالتصرفات الخاصة لنظارته<sup>(٤٧)</sup>.

في يونيو ١٨٧٩م نشرت لأمانة جديدة لمجلس شورى النواب تضمنت

(٤٤) د. مجدي المتولي التشريعات المصرية، الجزء الأول، مسانير مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

(٤٥) الرافعي، المرجع السابق، ص ٨٥-٢٣٥.

(٤٦) عمر معلوح مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٧٤.

(٤٧) عمر معلوح مصطفى، السابق، ص ٤٧٥، ركني عبد المتعال، المرجع السابق، ص ٦٠٣-٢٠٤.

كثيراً من الملامح الدستورية الحديثة، كالحصانة البرلمانية والمثولية  
الوزارية، وعدم معاد القوانين والنوائح ما لم يوافق عليها مجلس النواب،  
وحدد عدد النواب بمئة وعشرين نائب من مصر والسودان ينتخبون على  
درجتين، إلا أن خلق الخديوي إسماعيل في ٢٦ يويه ١٨٧٩م، وحلوا توفيق  
محبته وسعيه للاستبداد بالسلطة، مذهباً من إنجلترا وبرنسا صاحبت اليهود  
الألماني في مصر في تلك الحين، والميلوكتي ما ينطوي عليه وجود قواعد  
دستورية، ومجلس نواب يكامل مجناه كالذي كان أن يخرج إلى النور على يد  
الخديوي إسماعيل، حال دون عقد انتخابات المجلس وحل اجتماعاته.

ولما لم يستجب الخديوي توفيق لشرط شريف باشا لتشكيل الوزارة بعد  
تولي الحاكم الجديد، وهو حرفة النظام البرلماني، تولى الوزارة رياض  
باشا، ثم أجبرت أحداث الثورة العربية الخديوي على إسناده الوزارة إلى  
شريف باشا الذي أعاد تقديم لائحة مجلس شورى النواب إلى المجلس  
المعاد انتخابه، وأدى خلاف حول اللائحة الداخلية لمجلس النواب حول  
المثولية الوزارية وحق المجلس في مناقشة الميزانية (كان رأي المجلس في  
ذلك موضع اعتراض من المراهبين الإنجليزي والفرنسي) إلى استقالة الوزارة  
وإسنادهما إلى محمود ساسي البارودي. وفي ٨ فبراير ١٨٨٢م صدر القانون  
الأساسي «اللائحة» موافقاً لرأي المجلس. ويمكن اعتبار ذلك القانون  
الأساس دستوراً صافراً عن جمعية وطنية (لأن مجلس النواب المنتخب عام  
١٨٨٢م هو الذي أمضى إصداره)، أقام نظاماً برلمانياً كانت الوزارة فيه مسئولة  
أمام مجلس النواب المنتخب من الشعب، وكان للمجلس حق النقض  
(الشيشي) (١٨).

عقب الاحتلال الإيطالي لمصر أحد اللورد دولفين، سفير إنجلترا في  
الأستانة ومشرفها فوق العادة في مصر، تقريراً أمسه على أن النظام  
الدستوري لا يضر في أرض إلا إذا من فيها تدريجياً. وأن كل أمة قضت  
دعراً طويلاً في الرق والعمودية تكون اليد القوية أصلح لها من الحكم  
الدستوري اللين، مقترحاً أن يستحب كل مركز أو قرية مندوباً عنه، ويدهى

(١٨) د السيد صبري، مبادئ القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، مكتبة عبد الله وجيه، القاهرة.

١٩٤٩م، ص ٢٧٩ - ٢٨١

مولاه المندوبون لانتخاب أعضاء مجلس يشترك مع المدير في إدارة مديريته وتكون الخطوة الثالثة لإيجاد مجلس عام لا يكون كل أعضائه متحيزين بمعرفة الأهالي؛ لأن ذلك يعطي إلى تشكيل للمجلس من أفراد قليلي الخبرة بالنسائل العامة، عاجزين عن المناقشة في الشؤون الإدارية والأمور المالية، والأوهم أن ينتمي بمجلس قليل الأعضاء، يكون هدفهم محرم ثلاثي، ويكون للمندوبي تعيين لهم هدفهم، والباقيون ينتخبون بمعرفة المندوبين الكثرين بالمدن والأقاليم، ويكون لهذا المجلس حرية البحث والمناقشة فيما تعرضه الحكومة من مشروعات القوانين مع بقاء رأيه استشارياً... ويحسن إنشاء مجلس آخر أولر عتفاً... واجتماعاته أقل من اجتماعات الأول... وظيفت البحث في مسائل أكثر أهمية، وأوسع نطاقاً كعرض الضرائب، وتسيورها، وإنشاء الفرع العامة، ويدخل في تشكيله أعضاء المجلس الأول ومجلس النظائر ليكوبوا مرشدين لبقية الأعضاء في أساليب البحث والمناقشة... (١٩).

وبناء على هذا التقرير أصدر الخليوي توفيق في أول مايو ١٨٨٣م القوانين النظامي الجديد بتشكيل ثلاث هيئات استشارية هي مجالس المديريات التي يختلف عدد أعضائها كل منها تبعاً لاختلاف حجم المديرية، وتجتمع مرة واحدة في العام، وتختص بالأمور المحلية في المديرية. والهيئة الثانية هي مجلس شوري القوانين المكون من ثلاثين عضواً ينتخب مجالس المديريات ١٦ منهم، ويؤمن الخليوي الباقيين لمدة ست سنوات، ويؤمن الخليوي رئيسه وأحد وكبته بينما يختار الأعضاء المنتخبون الوكيل الآخر. وجلسات المجلس غير علنية، وتجتمع مرة كل شهرين؛ لينظر في القوانين والأوامر العادلة قبل إصدارها، ورأيه استشاري إلا أن العرض عليه لازم، وفي عام ١٩١٢م حصل المجلس على حق توجيه أسئلة للنظار للاستفسار عن بعض المسائل الإدارية فقط<sup>(٢٠)</sup>. والهيئة الثالثة هي الجمعية العمومية المكونة من ثلاثة وثلاثين عضواً هم أعضاء مجلس النظار (عندهم ٧)، وأعضاء مجلس شوري القوانين (عندهم ٣٠)، والباقي (عندهم ٢٦) ينتخبون من جانب مندوبي الباعيين، ومدة عضوية المنتخبين ست سنوات

(١٩) د السيد صبري، المرجع السابق، ص ١٨٣، ٢٨٤.

(٢٠) د صوفي أبو طالب تاريخ القانون في مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

ورئيس مجلس شورى القوانين هو رئيس الجمعية العمومية وتجتمع مرة واحدة كل سنتين وتختص بإقرار الضرائب، ورأيها فيها قطعي وإبداء رأي غير مسموع في السلف العمومية، وإنشاء وإبطال أية ترعة أو أي عبط من خطوط للسكة الحديد إذا كان مازلاً في جملة مميزات، ومرور عموم أهلها القطر لتقدير درجات أعمالها<sup>(٥١)</sup>

وفي أول يولييه ١٩١٣م، ومع تصاعد نشاط الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل من أجل الاستقلال، وتصاعد الحملات ضد نظام الديكتاتورية الرأف، صدر قانون نظامي بإنشاء الجمعية التشريعية، وتحديد كيفية تأليفها وإدارة أعمالها وإعادة تنظيم مجالس المديريات، وبه حلت الجمعية التشريعية محل مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية. وتكونت الجمعية التشريعية من ٨٤ عضواً منهم ١٧ تمثيلهم الحكومة و٦٧ منتخبون، ونظامها شبه بمجلس شورى القوانين، مع تجديد تعيين وانتخاب ثلث أعضائها كل سنتين. وأصبح لها - بالإضافة إلى إصدار القوانين التي تقترحها الحكومة - حق اقتراح القوانين عند القوانين النظامية. وللخديوي حق حل الجمعية وتختص الجمعية بمعرض الضرائب والرسوم، وبها إبداء الرأي في القوانين واللوائح قبل صدورها، كما أن لها إبداء الرأي في الميزانية. ومن حقها توجيه أسئلة للوزراء للاستفسار عن موضوع معين<sup>(٥٢)</sup>.

وأخذ قانون الانتخاب لهذه الجمعية الصادر في أول يونيو ١٩١٣م لأول مرة بمبدأ الاقتراع العام لكل مصري بلغ سن العشرين إلا أنه كان انتخاباً على فرقتين، وتمت انتخابات الجمعية، وانتقدت في يناير ١٩١٤م وانتخب سعد زغلول زعيم الثورة المظفرة وكيلها.

ولم تعقد الجمعية سوى دور انعقاد واحد إذ نشبت الحرب العالمية الأولى وأعلنت إنجلترا حمايتها على مصر وعطلت أعمال الجمعية وظلت معلقة حتى إلغائها بإصدار دستور ١٩٢٣م<sup>(٥٣)</sup>.

(٥١) د. محمد المتولي، المرجع السابق، ص ٣١

(٥٢) د. السيد حسري، المرجع السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩١، ود. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ٢٢٩ - ٢٣

(٥٣) صبر منصور مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٨٢ - ٤٨٣، صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ٢٣٠ - ٢٣١، ربي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٩

٥٢ - دستور ١٩٢٣م. قطعت عملية بناء الدولة الحديثة في مصر الشوط الأكبر في القرون التاسع عشر إلا أن أمورًا مهمة ظلت تنقصها، فعلى صعيد المركز الدولي كانت مصر لا تزال - اسميًا - خديوية عثمانية، وفعليًا محتلة من قبل إنجلترا، وعلى صعيد القضاء ظل قضاءها موجود بين أهلي ومحتل. وبشرعها يحمل نفس التسمية وواقعها الاقتصادي يشهد بسيطرة أجانب مع تصاعد لدور الرأسمالية المحلية. ولم يكن لها - رغم الإرهاصات أفقًا المذكر - مجلس ناهي أو حياء دستورية بمعنى الكلمة.

ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى أعلنت بريطانيا الحماية على مصر، وانفطحت الصلة بين مصر وتركيا التي كانت في حالة حرب مع إنجلترا. وبذلك الأخيرة الوعود للمصريين بمنحهم الاستقلال عقب انتهاء الحرب، وحيث سلطانًا لمصر هو السلطان حسين كامل؛ لتصبح مصر «سلطنة» وتحقق لها الاستقلال الاسمي، ولكنها ظلت تحت الاحتلال البريطاني الفعلي.

وما أن انتهت الحرب حتى شرع المصريون بقيادة الولد المصري في المطالبة بالاستقلال والدستور. ونفى سعد زغلول ونخبة من الزعماء إلى مائدة فاندمنت ثورة ١٩١٩م، التي هزّت مصر من أعماقها. وتحرك الشعب المصري بأسره مطالبًا بالاستقلال والدستور، وتجلت قيادته الشعبية المجمع عليها في الوفد المصري.

واضطرت إنجلترا إلى إصدار تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م الذي أعلن استقلال مصر (مع احتفاظ إنجلترا بقوات في أماكن محددة)، وأصبحت مصر صديقة اعتبارًا من ١٥ مارس ١٩٢٢م. وفي أول مارس ١٩٢٣م أصدر الملك فؤاد أمره بإعداد مشروع لنظام دستوري وضعت لجنة مؤلفة من ثلاثين عضوًا سميت لجنة الثلاثين، وقاطعها الوفد وأصحاب اللجنة الأثنياء ومن المعارفات أن الحياة الدستورية التي بنيت على هذا الدستور آتت بالوفد إلى التحكم في كل انتخابات حرة أجريت في ظلّه. وصدر الدستور بالأمر الملكي رقم (٤٢) لسنة ١٩٢٣م «بوضع نظام دستوري للدولة المصرية» في ١٩ أبريل ١٩٢٣م من مئة وسبعين مادة وصدر معه قانون انتخاب جديد.

ورغم أن هذا الدستور صدر على شكل منحه من الحاكم وفي ظل سلطة الاحتلال، إلا أن الظروف الثورية التي وضع وصدر فيها، والوعي

السياسي، وتجذب الروح الديمقراطية في نفوس الشعب المصري، جعلت الدستور معبراً عن هذا الواقع بصرف النظر عن الأداة التي صدر بها، فبعد مبعراً عن الملكية الدستورية طبقاً للنظم الدستورية الحديثة، آملاً بالملحظ الفردي الحر وهو يحل مصر دولة ذات سيادة، حرية مستقلة مُلْكها لا يجرأ، ولا يسل عن شيء منه وحكومتها مستقلة وراثية ولكنها سيادي (م)، والسلطات فيها مصلداً الأمة (م)، ويأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات، والسلطة التشريعية يتولاها الملك بالاشتراك مع مجلس الشيوخ والنواب (م)، والتفويضية يتولاها الملك في حدود الدستور (م)، والقضائية تتولاها المحاكم على اختلاف درجاتها (م)، والنظام لنسبي المنصوص عليه في الدستور هو النظام البرلماني، فالوزارة مسؤولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م)، ويحق للسلطة التنفيذية حل مجلس النواب (م)، ورئيس الدولة غير مسئول (م) يقول سلطته بواسطة وزرائه (م).

ونظم في الباب الثاني من حقوق المصريين وواجباتهم، فقرر (م) أن المصريين لدى القانون سواء في تمتعهم بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تميز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين، وكلل الدستور الحرية الشخصية (م) وحرمة المساكن (م)، ونصت المادة (١٢) على أن حرية الاعتقاد مطلقاً، ونصت المادة (١٣) على أن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والمعتقدات طبقاً لمعادنات المرحية في التهاد المصرية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا يتنافى لأداب، والمادة (١٤) على أن حرية الرأي مكمولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة والتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون والمادة (١٧) على أن التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام أو يتنافى لأداب، ونصت المادة (٢٠) على حق الاجتماع، والمادة (٢١) على حق تكوين الجمعيات. ونصت المادة (١٤٩) على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية.

وعلى الرغم من أن دستور ١٩٢٣م كان دستوراً ديموقراطياً، وأن مصر

(٥٥) من أجل دراسة تفصيلية للدستور ١٩٢٣م. راجع د. السيد صبري، المرجع السابق. ص ٣٠٧، ٦٧٤، وكذلك د. يحيى الجمل، د. أنور وسيلان القانون الدستوري والنظام الدستوري المصري، مرجع سابق ص ١٣٧ - ١٨٦.



شهدت في ظله أروع عصور تدرجها الحديث، وتفتحت فيها عوامل النمو والأزدهار السياسي والثقافي، وحقت إنجازات هامة على صعيد التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والعسكري، إلا أن تأمر الملك والمجتلبي الإنجليز المستمر على الحياة الدستورية والديموقراطية من جانب<sup>(٥٥)</sup>، وقصور انظره الاجتماعية للمصورة الحاكمة في ظل ذلك الدستور، وما أدى إليه من تغالب الاحتجاج الاجتماعي من جانب آخر، وتآكل الدور السياسي لحرب الولد الممثل الدائم للأغلبية والركود الذي أصاب قضية إنهاء الاحتلال الإنجليزي لمصر من جانب ثالث، أدى إلى تصاعد الأزمة السياسية - الاجتماعية على نحو هجرت مؤسسات الحكم عن استجابه أو تجاوزها. الأمر الذي أسفر عن أزمة حكم مستمرة وتصاعد المد الجماهيري المعادي للنظام، سيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م، مما آل في النهاية إلى ترمد الجيش واسيلاكه على السلطة عام ١٩٥٢م، ومن ثم سقوط الملكية وإعلان الجمهورية في ١٨ يونيو ١٩٥٣م

٥٣ - **الناصرية الجمهورية:** عقب انقلاب ٢٣ يوليو ١٩٥٢م المتحول لاحقاً إلى ثورة من حيث مضمونه وأثره على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، شهدت مصر أربعة دساتير متعاقبة قبل أن تصل إلى الدستور الصادر عام ١٩٧١م. أولها، الإعلان الدستوري الصادر في ١١/٦/١٩٥٣م من القائد العام للقوات المسلحة، وقائد ثورة الجيش في أحد عشر مادة مقسمة قسمين، الأول: في سبع مواد خصص لبيان لمبادئ العامة ومخلائتها: أن الأمة مصدر السلطات، والمصريون لدى القانون سواء، وحرية الرأي، والحرية الشخصية، وحرمة المنازل مكفولة في حدود القانون، وحرية العقيدة مطلقة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد دون إخلال بالنظام العام والأداب، ولا ضريبة ولا إعفاء منه إلا بقانون،

(٥٥) ولي هذا السبق إلى الملك فؤاد دستور ١٩٢٢م، وأصدر دستوراً جديداً في ٢٣ أكتوبر ١٩٣٠م. كان تخط لأسس الديمقراطية والملكية الدستورية التي أقامها دستور ١٩٢٢م، اهتماماً كبيراً من بهاء حكومة إسماعيل صدقي يأت في شأن مبررات ذلك الانقلاب الدستوري - على جميع النماذج إلى حد بعيد جميع النور دورين في إلغاء دستور ١٨٨٣م، على أن المقامو الديمقراطية أرادت الملك على إلغاء دستور ١٩٣٠م في ٣٠ نوفمبر ١٩٣٤م والعودة إلى دستور ١٩٢٢م في ديسمبر ١٩٣٥م د مجدي الدستوري، المرجع السابق، ١١٩ - ١٥٨، وكذلك د عني تسي، د مصطفى النحاس جبر الانقلابات الدستورية في مصر ١٩٢٣ - ١٩٣٦م، ص ١٤٧ - ٢٠٥

واستقلال القضاء. أما الحرة الثاني الخاص بنظام الحكم فقد جعل أعمال السيادة لقائد الثورة «مجلس قيادة الثورة»، وبصفة خاصة ما يلزم من تدابير لحماية النظام القائم على الثورة وتحقيق أهدافه وتعبير الورداء وإفلاتهم، وجعل لسلطة التشريعية لمجلس الورداء، كما جعل السلطة التنفيذية لمجلس الورداء وللورداء كل في نفسه بمحمه وفي ١٨ يونيو ١٩٥٣م صدر إعلان دستوري بإلغاء الملكية وإعلان الجمهورية وإسناد رئاسته للواء محمد نجيب.

قبل ذلك وفي يناير ١٩٥٣م، صدر مرسوم بتشكيل لجنة من خمسين عضواً لوضع مشروع دستور، وبعد عامين قدمت اللجنة مشروها الذي كان «طبعة جمهورية منتخبة من دستور ١٩٢٣م» لم ير مجلس قيادة الثورة إلا على به؛ لأنه «لا يحقق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة بصورة كاملة»، ويحدد الرئيس جمال عبد الناصر إلى مكتبه الفني بمهمة وضع مشروع دستور جديد أقر في استفتاء أجري في ٢٣ يوليو ١٩٥٦م، وأصبح نافذاً منذ ذلك التاريخ<sup>(٥٦)</sup>. ونصت مادته الأولى: «على أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة، وهي جمهورية ديموقراطية شعبها جزء من الأمة العربية، ونصت مادته الثانية على أن السيادة للأمة تمارسها على الوجه المبين في الدستور، ونصت مادته الثالثة: «على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية. وجميع ذلك للدستور بين بعض جوانب النظام الرئاسي. وبعض جوانب النظام البرلماني، ثولت اهتماماً للحقوق الاجتماعية إلى جانب إدخال «لاستفتاء»، وهو أحد مظاهر الديموقراطية المباشرة، في إقرار الدستور وتعديله (استفتاء دستوري)، وفي المسائل المهمة التي تتصل بمصالح البلاد العليا (استفتاء سياسي) كما استحدثت تنظيمًا سياسيًا وحيث هو الاتحاد القومي (١٩٢م) القبل على تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها الثورة ولتحت الجهود لبناء الأمة بناءً سليماً من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية»

(٥٦) د يحيى الجمل، «أنور رسلان، المرجع السابق، ص ١٩١-١٩٢» ومن أجل دراسة دافيه حرد ذلك الدستور الذي يبدو أنه كان أحد العرض الكبير الفاصلة في تاريخنا الدستوري، انظر صلاح حمس، دستور في صندوق الضامة، تقديم د عوض المر، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠١م.

في ١٣ مارس ١٩٥٨م، وبعد الوحدة مع سوريا صدر الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة وبعد الانفصال عن سوريا عام ١٩٦١م واجه النظام الناصري إلى «الاشتراكية»، أقر المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ميثاق العمل الوطني في ٣٠ يونيو ١٩٦٢م وصدر إعلان دستوري في ٢٧ سبتمبر من نفس السنة مقررًا الأخذ بمبدأ جماهيرية القيادة وإنشاء مجلس لدراسة يكون الهيئة العليا سلطة الدولة ومجلس تنفيذي يكون الهيئة التنفيذية والإدارية العليا للدولة، واستمرار العمل بأحكام دستور ١٩٥٨م فيما لا يتعارض مع أحكام ذلك الإعلان. وفي ٢٣ مارس ١٩٦٤م صدر إعلان دستوري جديد يتضمن أحكام النظام الدستوري المؤقت حتى يتم مجلس الأمة وضع مشروع الدستور الدائم، وطرحه على الشعب للاستفتاء فيه، مع إنهاء العمل بدستور ١٩٥٨م، والإعلان الدستوري لسنة ١٩٦٢م. ونصت المادة الأولى من دستور ١٩٦٤م: على أن الجمهورية العربية المتحدة دولة ديمقراطية اشتراكية تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة، وصفت المادة الثانية على أن السيادة للشعب<sup>(٥٧)</sup>، ونصت المادة الثالثة: على أن تحالف قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحين والعمال والجنود والنقابات والرسائل الوطنية تلهم الاتحاد الاشتراكي العربي التنظيم السياسي لوحيد الذي حل محل الاتحاد القومي، ليكون السلطة الممثلة للشعب والدافعة لإمكانات الثورة، والحارسة على قيم الديمقراطية السليمة، واستقر تعزيز السمات الرئاسية في تلك الجمهورية في ظل التنظيم السياسي الواحد. ولم نجد نصوص الدستور الخاصة بحقوق المواطنين طريقها للتفاذ في الواقع العملي في ظل ذلك الوضع ونصت المادة الخامسة من ذلك الدستور على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية.

وفي عام ١٩٧١م صدر الدستور الدائم الذي وقَّده دستور ١٩٦٤م، صيِّف بخطواته في التوجه الاشتراكي الديمقراطي، والأخذ بنظام الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي) في وقت كانت تجميع فيه العوامل التي أدت - وفي غضون سنوات قليلة - إلى التحرر من تلك «الاشتراكية» التي نص

(٥٧) د يحيى الجمل، د أنور رسلان، المرجع السابق، ص ٢٢٩-٢٣٣، وكذلك د طهيه الجبرف نظرية العامة لنقادون الدستوري وطور النظام السياسي والدستوري في مصر المعاصرة، الطبعة الثالث، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٣٠٦-٣٢٥

عليها الدستور، وتنظيمها الواحد، وانعكاسات ذلك في نصوص الدستور ونصت مادته الأولى على أن جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديموقراطي واشتراكي يقرم على تحالف قوى الشعب العاملة، والشعب المصري جرم من الأمة العربية يصل على تحقيق وحدتها الشاملة، ونصت مادته الثانية: على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيس للتشريع.

وحدد الدستور في ٢٢ مايو ١٩٨٠م بتشكيل نص المادة الأولى في فقرته الأولى المتعلقين باسم مصر ونظامها؛ ليصبح «جمهورية مصر العربية، نظامها اشتراكي ديموقراطي». ولتحليل عجز المادة الثانية؛ ليصبح: «... ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع» بالإضافة «ال» التعريف. وحدد نص المادة الرابعة والمتعلقة بالأساس الاقتصادي وهو الاشتراكي الديموقراطي القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال بالإضافة: «وهي تؤدي إلى تقريب الفوارق بين الدخول، وحماية لكسب المشروع، وبكفل عدالة توزيع الأعباء والتكاليف العامة، بدلاً من أن يهدف إلى تضييق الفوارق بين الطبقات». وحدد نص المادة الخامسة الخاصة بالاتحاد الاشتراكي العربي وأهدافه؛ ليصبح: «يقوم النظام في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، ويتكلم القانون الأحزاب السياسية». وحدد نص المادة السابعة والستين؛ لتعجز إعادة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة أخرى» بعد أن كانت إعادة انتخابه جائزة لمدة تالية ومعلقة، وأضاف إلى الدستور باب سابع يضم المواد من ١٩٤ وحتى ٢١١ يتضمن أحكام جديدة في فصلين استحدثت أولهما مجلس الشورى، وحل اختصاصاته، وانتخاب أعضائه، ونظم الثاني السلطة الصحافة<sup>(٥٨)</sup>.

وموجب استفتاء أجري في ٢٥/٥/٢٠١٥م عدلت المادة (٧٦) من الدستور في استجابة للضغط الداخلية والعارضية الهادفة إلى إعفاء مسحة من الديموقراطية على طريقة اختيار رئيس الجمهورية، فجعلها بالانتخاب عوض عن الاستفتاء. على أن المادة المعدلة وضعت شروطاً متعددة لترشح

(٥٨) مجدي البشري، المرجع السابق، ص ٣٦١-٣٦٥

لدراسة على نحو مُفرَّغ ذلك لتعديل من مضمونه، ويحامي كل أصول  
 الصياغة الفنية للمواد الدستورية على نحو لا مثيل له في التغيرات الحديثة  
 وكان محلاً لانتقادات عديدة. وبموجب استفتاء أُجري في ٢٦ مارس  
 ٢٠٠٧م (شارك فيه بحسب بيانات وزارة الداخلية التي كانت محلاً  
 لملاحظات عديدة ٢٧,١٪ من الناخبين وافق على التعديلات ٧٨,٩٪ منهم؛  
 أي أن تلك التعديلات تمت بموافقة حوالي ٢٠٪ من الناخبين، ووفقاً  
 لأحزاب وقوى المعارضة ومنظمات المجتمع المدني فإن ٥٪ فقط من  
 المسجلين في كشوف الناخبين شاركوا في الاستفتاء<sup>(٥٩)</sup>، أهملت تعديلات  
 على (٣٣) مادة من مواد الدستور استهدفت تحقيق أغراض متعددة، أولها:  
 تحقيق المواءمة بين مواد الدستور والتحول الاقتصادي والاجتماعي  
 والسياسي التي حدثت في المجتمع المصري منذ إقرار الدستور عام ١٩٧١م،  
 وأبرزها الانتقال من الاقتصاد المخطط مركزياً إلى اقتصاد السوق، وتخلي  
 الدولة عن عديد من التزاماتها تجاه مواطنيها، والأخذ بنظام تعدد الأحزاب  
 (مع الحفاظ على حدود هذا التعدد) بدلاً من التنظيم السياسي الواحد، وفي  
 هذا الإطار عدلت المواد ١، ٤، ٢٤، ٣٠، ٣٣، ٣٧، ٤٦/٢، ٥٩، ٧٣،  
 ١٧٩، فُحذفت الإشارة إلى الاشتراكية، والنظام الاشتراكي، وتحالف قوى  
 الشعب العامل، والمكاسب الاشتراكية، وسيطرة الشعب على وسائل الإنتاج  
 والمدعى العام الاشتراكي، باعتبار أنها تفرض بالنص الدستوري توجهات  
 مكنها السمة الصعبة. وأضيفت فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة من الدستور  
 (قيام النظام السياسي على أساس تعدد الأحزاب) جرى نصها بأن  
 «للمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقاً للقانون، ولا يجوز مباشرة  
 أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس  
 فني أو بناء على التفرقة بسبب الجنس أو الأصل» وجاءت تلك الإضافة في  
 إطار صراع النظام ضد التيار الديني. وعُدلت المادة (٦٦) المتعلقة بالنظام  
 الاتحادي، لإطلاق يد السلطة في الأخذ بأي نظام انتخابي في مواجهة  
 أحكام المحكمة الدستورية ببطال الانتخابات التي أجريت على أساس

(٥٩) د حسين نوريك لبراهيم التعديلات الدستورية ومستقبل التطور السياسي والديمقراطي في  
 مصر، سلسلة دراسات استراتيجيه، العدد ١٨٥، مركز الأهرام لدراسات السياسه والاستراتيجية.  
 القاهرة، مارس ٢٠٠٧م.

القرنم الحرية فقط عام ١٩٨٤م والتي جمعت بين القوائم والنظام المردي عام ١٩٨٧م، وإجارة ضمان حد أدنى لتمثيل المرأة بموجب القانون وتحملت المادة (٨٨) لحسم الجدل نهائياً، حول حدود الإشراف القضائي على الانتخابات وذلك بإلغائه نهائياً وتخويله للجنة عليا تتمتع بالاستقلال والحيادة... يبين القانون طريقة تشكيلها وعملها... علي أن يكون من بين أعضائها أعضاء من هيئات قضائية حائزين وسابقين بعد ما كان من فشل الحرب المحاكم السبي وإنجاز جماعة الإخوان غير المسبوق في انتخابات عام ٢٠٠٥م التي أشراف عليها القضاء لمعاً بدءاً على حكم المحكمة الدستورية عام ٢٠٠٠م بعدم دستورية نظام الانتخابات الذي لا يحقق الإشراف القضائي المنصوص عليه دستورياً. كما تم تعديل المادة (٧٦) الخاصة بانتخابات رئيس الجمهورية في محاولة غير مجدية؛ لتعلافي الانتقادات التي وُجّهت إليها. وتضمنت المواد ٨٢، ٨٤، ٨٥ لتعديد من يحل محل رئيس لجمهورية في لحالات المختلفة؛ لعدم ممارسته مهامه (على طوء عدم تعيين نائب للرئيس) بتفويض ذلك لرئيس الوزراء - إلى جانب نائب الرئيس - في حال المنع المؤقت أو توجيه اتهام للرئيس، ورئيس مجلس الشعب (أو رئيس المحكمة الدستورية في حال حل المجلس) في حال حل الرئيس أو عجز الرئيس القائم.

## **الفصل الثاني**

### **المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وأثارها في نظم الدولة**

## **المعاملة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وأثارها في نظم الدولة**

تمكس النصوص الدستورية تحنيد الدولة لملائتها بالدين، وأبرز ذلك النصوص دلالة على دور الدين في الدولة هو النص الدستوري على اعتناق، أو عدم اعتناق الدولة دينًا ما، أو النص على اشتراط اعتناق من يتولى وظيفة عامة كهري (رئيس الدولة مثلاً) دينًا بعينه، أو اشتراط قيام الدولة بواجبات دينية محددة. كما قد يظهر موقف الدولة من الدين في تركيب مؤسسات الدولة.

ونقسم هذا الفصل إلى مبحثين، نعرض في أولها للمعاملة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين، وفي الثاني لأثر تلك المعاملة الدستورية في مؤسسات الدولة، وذلك في كل من الدول الثلاث التي اختلفناها معيارًا للبحث وفي مصر.



## المبحث الأول

### المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة

نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في أولهما: النص الدستوري على موقف الدولة من الدين، وفي الثاني: النص على دين الرئيس والقسم الدستوري.

#### المطلب الأول

##### النص الدستوري على موقف الدولة من الدين

إذا كان النص في الدستور على عدم اعتناق الدولة ديناً من الأديان مع معاملتها كافة الأديان على قدم المساواة يعد دليلاً على موقف علماني واضح، يتميز بالنصوص التي تبين أن الدولة تتأسس دستورياً، وتعمل طبقاً لإحاطة من القواعد الموضوعية من قبل سلطة أرضية تنتمي إلى هذا العالم، فإن النص في الوثائق الدستورية على اعتدال الدولة ديناً معيّن لا يعد بذلك دليلاً على أننا بصدد دولة دينية، فغالباً ما يكون ذلك استمراراً لتأثير الدينة العسكرية والمؤسسية التي تكوّنت في ظلها الدولة الحديثة في البلد المعني أو تمهيداً غير دقيق عن دين غالبية مواطني الدولة وعن المقاربات معينة للدولة تجاه الاحتياجات الروحية للمواطنين أو أغلبيهم. فمن غير المستبعد أن يكون للدولة وهي شخص معنوي، دين؛ إذ ليس لها وروح تفكير وتبحث ولا ضمير يؤس ويكره، ولا ينتظر منها أن تقوم بما يقوم به شخص طبيعي بدين بلدين من الأديان من صيام وصلاة وحج وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>

(١) د. إبراهيم شعاعته، وصيفي ليلامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٧٨، وكذلك محمد عبد الله بك، في جرائم البشر، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥١م، ص ١٢٠.

وربما تعدُّ الدولة دولة دمية إذا كان دستورها يؤسس مشروعية الدولة على ارتباطات عقائدية مسبقة ذات طابع ديني<sup>(٢١)</sup>، ويرتب على تلك الارتباطات التزامًا بصورة ذلك الدين على نحو يفرق بين مواطنيها في الحقوق والواجبات، ويحفز الدين دورًا ظاهرًا في توجيه شؤون الدولة، بحيث يمكن تركيب مؤسساتها وجعلها ارتباطاتها العقائدية ذات الطابع الديني، مع إيلاء رجل الدين القوامة على غيرهم لكي يحققوا تطابق النموذج الأرضي للدولة والحياة مع النموذج الديني الذي تعتقه الدولة. وتختلف دساتير الدول التي يتضمن نظامها الدستوري ارتباطًا بدين معين في أمثلها بقسط من تلك السمات تبعًا لأليات وظروف انتقال نموذج الدولة الحديثة الحديثة إليها، وتآلفه مع تكوينات اجتماعية وثقافية تاريخية تختلف عن الأفكار التي ظهر في ظلها تاريخيًا.

وفضلاً عن النصوص الواردة في هذا الشأن في الدساتير المتخلفة مجالاً لبحثنا، والتي ستعرض لها في الصفحات المقبلة، يرد النص على أن الإسلام دين الدولة في دساتير معظم الدول العربية. ومن ذلك النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية الذي ينص على: «أن المملكة دولة عربية إسلامية ذات سيادة عامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ». ولتنص المادة (٦) منه على: «أن يبايع المواطنون الملك على كتاب الله وسنة رسوله، وعلى السجود والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، والمادة (٧) على: «أن يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام، وجميع أنظمة الدولة». ومن ذلك أيضًا دستور المغرب الذي ينص في المادة (١٩) على: «أن الملك، أمير المؤمنين والممثل الأعلى للأمة...، يكفل تطبيق الإسلام». ومن دساتير الدول غير العربية (أو غير الإسلامية) التي تضمنت نصًا على دين للدولة بعض دساتير أمريكا اللاتينية كدستور «الأرجنتين» الذي ينص على دعم الديانة الكاثوليكية (م/٢)، ودستور «بيرو» الذي يتضمن الاعتراف بالكنيسة الكاثوليكية (م/٧)، ودستور السويد الذي يصر على أن «مذهب لوثر» هو الدين الرسمي للدولة وعلى العكس من ذلك نجد دساتير

(٢١) د إبراهيم شعانة، المرجع السابق، ص ٢٥٨.

الدول الديمقراطية العريقة كفرنسا التي سيعرض لها حالاً، وأمريكا التي ينص دستورها (التعديل الأول ١٧٩١م) على الفصل بين الدين والدولة ويمنح على الكونجرس إصدار قانون فيما يتعلق بإنشاء دين للدولة، وجمهورية التشيك التي تنص المادة الثانية من دستورها على أن تتأسس الدولة على القيم الديمقراطية، ولا يجوز ربطها بأيديولوجية خاصة أو دين معين<sup>(٣)</sup>.

٥٤ - في فرنسا: أول ما يستدعي الانتباه في الموقف الدستوري الفرنسي من مسألة العلاقة بين الدين والدولة، وأثره في نظم الدولة عمومًا هو قدم النصوص والاجتهادات القضائية التي وضعت القواعد لهذه المسألة. فقد طرحت المسألة على الفكر الدستوري والقانوني في فرنسا منذ وقت مبكر، وأجابت فرنسا، بما يتسق مع دورها الرائد في الفكر السياسي والدستوري الحديث، على الأسئلة التي طرحها الطبيعة العلمانية للدولة منذ وقت مبكر، ووضعت الأسس والحلول التي ابتهتها كثير من الدول بعد ذلك، وأخذت منها بقدر يزيد أو ينقص بحسب طبيعة تلك الدول.

وتتوزع الأطر الدستورية - القانونية للعلاقة بين الدين والدولة في فرنسا على عدة قوانين ومواثيق ومبادئ ومفاهيم دستورية، صدرت على امتداد ما يزيد على قرن ونصف من عمر الزمان؛ إذ لم تكن عملية صياغة الدولة والقانون، وإقامة صياغة دور المهن في شتى مناحي الحياة أمرًا هينًا. وشهدت فرنسا مراحل مختلفة من المواقف المتعددة تجاه الدين والرجوع عن تلك المواقف، عندما شهدت التردد بين الملكية والجمهورية مرارًا عدة، وكأنما نشنا أن التاريخ وانطور لا يسيران في خط مستقيم، وإنما يشهدان خطوات للأمام وأخرى للخلف، وتجاذبات بين الاتجاهات، حتى تستقر الأمة على مفهوم معين أو قاعدة معينة تسلم بها أهلبية المواطنين، ومن ثَمَّ تصبح جزءًا من نظامها العام ووعي مواطنيها.

فيعد إعلان حقوق الإنسان والمواطن وقوانين الثورة التي أشرنا إليها «نقطة» والتي تميزت بالعداء الجعري للدين، والتي أنعت دين الدولة، ووصلت بين الدولة والدين، أدت حوة الملكية إلى إعادة النص على دين الدولة

(٣) - إبراهيم شحاتة، وصيتي بيلادي، مرجع سابق، ص ٢٧٧

صحت المادة (٦) من ميثاق ٤ يونيو ١٨١٤م على أن «الكنيسة الكاثوليكية الرسولية لرومانية هي دين الدولة» واستمر الحال على ذلك لعدة سنوات، حتى جاءت ملكية يوليو ١٨٣٠م التي أهدت لحال إلى ما كان عليه في ظل لمعاهدة مع البابوية الموقعة عام ١٨٠١م، ولم يحد رجال الدين يعتبرون موظفين حكوميين، وجرى إلغاء شتى القوانين والنقرات المتعلقة بصفة دين الدولة، ومنها القانون حول انتهاك الممتلكات<sup>(٤٥)</sup>.

ومع أن دستور الجمهورية الثانية الصادر في ٤ نوفمبر ١٨٩٨م أهل في حضرة «الله وباسم الشعب الفرنسي» إلا أنه - هذا ذلك - لم ينظر على أي تعديل في علاقة الدين بالدولة. وفي دستور الإمبراطورية الثانية (لويس بونابرت) الصادر في ١٤ يناير ١٨٥٢م، احتلت الإشارة إلى الله ولكن الكرادلة غُتروا أعضاء في مجلس الشيوخ (المادة ٢٠). وتضمن نص المادة (٣/١) من القانون الدستوري بخصوص العلاقات بين السلطات العامة الصادر في ١٦ يوليو ١٨٧٥م في ظل الجمهورية الثالثة (١٨٧٠ - ١٩١٤م). توجيهها فيما يخصه: «في يوم الأحد الذي يلي بدء السنة التشريعية ترفع الصلوات عامة في الكنائس والهيئات العليا إلى الله لطلب مساعدته للجمهورية في أعمالها»، ولكن هذا النص ألغي بموجب تعديل أجري في ١٤ أغسطس ١٨٨٤م على ذلك القانون<sup>(٤٦)</sup>.

وحى ذلك الحين كانت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية مراقل عامة. ويشار في هذا الصدد إلى دعوى الاستئناف لشبهة لتعصف *L'appel à la conscience d'absten* التي نظمها المواد ٦، ٧، ٨ من قانون العلاقات بين السلطات العامة ألفة الذكر، وهي الدعوى التي يمكن رفعها ضد لرؤساء الكنائس الذين يتجاوزون سلطاتهم أو يتدخلون على السلطة الرعية أو يخالفون المراسيم والقوانين الكنسية المعمول بها في فرنسا أو يحرمات الكنيسة الجاهليكية أو فوايس الدولة وبالمقابل يمكن رفعها ضد أحكام القضاة المدنيين وأعمال الموظفين العموميين التي تنس حرية الممارسة الدينية أو حرية الكهنة<sup>(٤٧)</sup>.

Pierre Langrenou, *Liberté de conscience des agents publics et laïcité, économique*, press (٤) universitaire d'Als-Marseille, p.61

Pierre Langrenou, *ibid* p.61. (٤)

*ibid* p. 62 (٤)

ويعد قانون الفصل بين الدين والدولة الذي وافق عليه البرلمان في ٣ يوليو ١٩٠٥م المرجع الأساسي في تنظيم علاقة الدولة الفرنسية بالدين.

وبصت المادة الأولى من ذلك القانون على أن تتضمن الجمهورية حرية لمعتد. وهي تكفل ممارسة الحرية للمعاهدات، مع الأحكام بالقيود الواردة فيما يلي والمفردة لصالح لنظام العام<sup>٢٧</sup>.

ونصت مادته الثانية على أن لا تعترف الجمهورية بأي دين، ولا ترفع أهوراً لصالحه ولا تقدم الممنونة له. وتلغى اعتباراً من أول يناير التالي لإصدار هذا القانون، من موازنات الدولة والمقاطعات والبلديات، كل النفقات المتعلقة بممارسة المعاهدات. ولا أنه يمكن أن تدرج في الموازنات المذكورة، النفقات المتعلقة بتوافر الإرشاد الديني والمعتد لضمان حرية ممارسة المعاهدات في المنشآت العامة كاللجسيهات والمعاهد والمدارس والملاجئ والمأوى والسجون، وتلغى المؤسسات العامة المتعلقة بالمعاهد<sup>٢٨</sup>.

وتضمن القانون فضلاً عن ذلك نصوف تنظم نقل ممتلكات الكنيسة إلى جمعيات دينية يشرف عليها أشخاص علميون، وتنظم رقابة الدولة على أنشطة الكنيسة.

ولقد ربيغ هذا القانون في مناخ من العده السياسي الصريح للكنيسة الكاثوليكية والنزعة الإكليريكية، رواجه تطبيقه معارضة عنيفة من رجال الدين وجماعير المؤمنين والصحف الموالية لهم، الأمر الذي استدعى إصدار قانون آخر في عام ١٩٠٧م يضع الكندائس تحت تصرف المصلين، سواء من خلال انتظامهم في الجمعيات التي يصر عليها قانون الفصل بين الدين والدولة أو بدون ذلك<sup>٢٩</sup>. ونصلاً من ذلك لم يطبق قانون ١٩٠٥م في المقاطعات الثلاثة في شرق فرنسا، (الرب الأعلى، ولراين الأسفل، ولسور) التي كانت تحت الاحتلال الألماني عند إصداره؛ إذ كان إمبراطور ألماب والكروسي الرسولي قد اتفق في أعقاب اجتياح ألماب لفرنسا عام ١٨٧١،

Brigitte Gaudemar, *Ibid.*, p. 129-130. (٧)

(٨) حسين عبد القادر، المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦

على أن تبقى القوانين العرسية المتعلقة بالأديان التي كانت سارية المعمول قبل الإلحاق، سارية في أبرشيات ستراسبورغ ويمتدّ ويحدّ حوزة المقاطعات الثلاثة إلى السيادة الفرنسية عام ١٩١٨م احتفظ القانون المحلي فيها بمنظومة العبادات المعترف بها، ويلغى الرواتب لشاغلي الوظائف الدينية من حرية الدولة استجابة لرأي غالبية السكان<sup>(٩)</sup>.

ومع استمرار قانون ١٩٠٥م محققاً للمبادئ الأساسية لثلاثة الدولة بالدين، وتحديداً تنظيم الكنائس وأساليب عملها حتى الآن، فقد وضعت نصوص دستور ١٩٥٨م المعمول به حالياً في فرنسا مبدأ العلمانية في صلب الدستور ويضمن ذلك الدستور نصين فقط يعلمان بشؤون العقيدة الدينية. أولهما: مقدمة الدستور التي تحيل إلى كل من إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩م الذي نص على حرية المعتقد، ومقدمة دستور عام ١٩٤٦م التي نصت على عدم ممارسة أي تعصب ضد أيّ من كان يسبب أهله، أو آرائه أو معتقده. وثانيهما: المادة الثانية من دستور ١٩٥٨م التي نصت على أن فرنسا جمهورية موحدة علمانية، ديموقراطية واجتماعية *La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale* وأن الجمهورية الضم مساواة كل المواطنين أمام القانون، دون تعصب على أساس الأصل أو العرق أو الدين. وهي تحترم كل المعتقدات. ورغم أن هذه المادة لا تنظم تفصيلاً الوضع القانوني للأديان والمؤسسات الدينية اكتفاء بالبنية التشريعية التي أرسيت على امتداد نحو قرن ونصف، فإنها تطرح مبادئ أساسية: مساواة كل المواطنين أمام القانون أيّ كان دينهم، واحترام الدولة لكل المعتقدات، الأمر الذي يستتبع ضمان حرية ممارسة العبادات<sup>(١٠)</sup>.

وعلى ذلك يمكن القول أن النظام الدستوري الفرنسي - في وضعه الحالي - لا يعرف تمييزاً للدولة أو هيئة بوصف رسمي بأنه دين مهيمن، ويعترف بحرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية للجميع. وبسوي بين الأديان، انطلاقاً من مبدأ أساسي هو حرية الاعتقاد المطلقة وأنه يتحدد

<sup>(٩)</sup> Brigitte Gaudemar, *ibid.*, p. 131.

<sup>(١٠)</sup> ولدت عهد سيد حرية الملبس في مرفأ التعظيم. دار النهضة العربية، القاهرة.

٢٠٠٢م، ص ٣٨ وكذلك

Brigitte Gaudemar, *ibid.*, p. 131.

موقف الحياد المطلق في هذا الشأن، فالأديان - في تنظيم دستوري  
العربي - قضايا خاصة من حيث المبدأ، والمؤسسات الدينية فيه ليست  
مؤسسات عامة وإن أمكن إدراجها تحت وصف الجمعيات ذات النفع العام،  
ولا تلزم الدولة - من حيث المبدأ - بتضمين أي عون لأي منها

والتحديد الدستوري الفرنسي للملاحة بين الدولة والدين هو نموذج  
للموقف العلماني من الدين، ذلك الموقف الذي انتشر، كما سبق لنا القول،  
من العلمانية التكفيرية أو الفلسفية التي تعادي الدين وتسمى إلى استتصاله،  
إلى العلمانية القانونية المسماة بحياد الدولة تجاه الأديان مع عدم اعتناقها  
لأي دين، مع مراعاة أن النصوص القانونية المنظمة للعلاقة الدين بالدولة  
تعمل في مجتمع تخلخلت العلمانية بعمق في وهي مواطنيه وأصبحت أمراً  
سُئلاً به حتى من وجهة نظر المؤسسات الدينية

ولقد ظَهَرَت السمات المميزة للعلمانية الفرنسية، من عدم تطرق النسابير  
إلى المسائل المتعلقة بالدين ونظام الفصل بين الدين والدولة، ولعزام الدولة  
موقف الحياد من مسألة الدين، والمحرر الشهيد الذي تعامل به الشرع في  
هذا الشأن، الفواحد القانونية المتعلقة بالعقائد في فرنسا بطابع الاجتهاد إلى  
حد بعيد. فمع وجود بعض القوانين والمراسيم المنظمة لشئون ممارسة  
العقائد، فإن المصادر الأكثر أهمية في هذا الشأن هي التعاميم الوزارية التي  
يصدر أغلبها من مكتب الأديان في وزارة الداخلية (Bureau des cultes)،  
واجتهادات مجلس الدولة الذي أطلق عليه بعض الفقهاء، بسبب اجتهاداته  
الزهرية في هذا المجال، «مُنْتَظَم الحياة الكنسية»<sup>(١١)</sup>، واجتهادات محكمة  
التنظيم، فضلاً عن بعض الاجتهادات الحديثة والنادرة للمجلس الدستوري.  
ولهذا تتميز القواعد القانونية المتعلقة بالسئلة في فرنسا بأن في وسعها  
التكيف باستمرار مع الأوضاع المستجدة، وتقديم حلول متفردة أثبتت أن  
النظام القانوني الفرنسي بإمكانه استواء التغيرات الدينية، دون إضرارها  
بتلك الديانات

G. Le Bras, Le conseil d'Etat, régulateur de la vie juridique: études et documents de (١١)

conseil d'Etat, 1930, pp 63-76, par: Jean Moreau de la Roche in la loi et la République, s. la laïcité au delà de la modernité, programme du 3e colloque national des juristes catholiques, Toulon 1990, p308.

وشر التطبيق العملي للمبدأ النظري القاضي بالمساواة بين الطوائف الدينية في عدم اعتناق الملة أيًا منها، وانتمائها بحمايتها من التعدي في ذات الوقت بعض الصعوبات ذلك أن تطبيق ذلك المبدأ على أية جماعة دينية - فيما قد يطرا من صراعات بشأنها - يستلزم تحديد ما هو الدين في نظر الدستور والقانون الفرنسي، وفي هذا الصدد يلاحظ أن المظنمة الحقوقية الفرنسية لا تقف أي تعسف للدين، فذلك أن المشرع ليس مُحوَّلًا بأن يقدم ذلك التعريف في دولة لا تحتش دينًا، وتختلف مواقف الحياة بين الأديان. ولذلك اجتهد القضاء في الإجابة على هذه المسألة في كل حالة على حدة، متحاشيًا بتأنيؤ أن يقدم تحديدًا عامًا لما يعد دينًا على نحو يمكن اعتباره سابقة قضائية. وخاصة ما يثار حول الأمر أمام المحاكم في النزاعات المتعلقة من قبل بعض الجماعات التي تسعى للإفادة من بعض الاعترافات المقررة للجماعات الدينية، الأمر الذي يتطلب الإدلاء برأي فيما إذا ما كان يجب الاعتراف لها بالطابع الديني، وبالتالي إذا ما كان يتعين تطبيق القواعد القانونية الخاصة بالجماعات الدينية عليها. وفي قضية حديثة متعلقة بالكنيسة العلمية<sup>(١٢)</sup>، حددت محكمة استئناف ليون في قرارها الصادر في ٢٨ يوليو ١٩٩٧م، عقدًا من المقاييس التي قد تسمح - في رأيها - بوصف الكنيسة العلمية بالديانة، وقد تعرض ذلك القضاء للانتقاد؛ لأن المحكمة سمحت لنفسها باستخلاص بعض المعايير العامة لم يمكن اعتباره دينًا وهو ما لا تسمح به العقيدة الفرنسية المتعلقة بالعلمانية<sup>(١٣)</sup>.

٥٥ - في لوكيما: عكس أول دستور مكتوب للإمبراطورية (١٨٧٦م) واقع اعتناق الإمبراطورية الدين الإسلامي. فضلًا عن النص المصريح للمادة (١١) من دستور ١٨٧٦م على أن دين الملة هو الإسلام مع احترام وحماية العقائد الأخرى غير المعادية للنظام العام، تضمن الدستور الإشراف للسلطان بلقب الخليفة، واهتباره حاميًا للإسلام ولم ينظم من أول دستور آخره المجلس الوطني في ٢٠ يناير ١٩٢١م إزاء حرب التحرير التي قادها مصطفى كمال (أتاتورك) ضد يشير إلى دين الدولة، ومع ذلك ظل مفهومًا ضيقًا أن

(١٢) *Science of Religion* حركة دينية عمية تؤكد على دور الروح أو طاقته الحية في الكون المادي (الموسم الموردة)  
(١٣) *Reigender geschieden, ٢٥٤*.



الإسلام هو دين الدولة، وكان تحرير الخديعة والسلطان من الأسر الأجنبية أحد أهداف النظام القومي حقاً لقدون أحوال الدستور إليه وفي ٢ نوفمبر ١٩٢٢م أصدر المجلس الوطني الكبير قراراً نص على إلغاء منصب السلطان، وشغل منصب السليمة - الذي تم على هذا النحو فصله في ردة الدولة - بالانتخاب من بين أمراء البيت العثماني<sup>(١٤)</sup>

وفي ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣م أعلنت الجمهورية في تركيا، واختير لاند حرب التحرير مصطفى كمال (أتاتورك) رئيساً لها، ونصت المادة الثانية من قانون إعلان الجمهورية على أن الإسلام هو دين الدولة.

وأحد الدستور الثاني للنظام الجديد والنص في ٢٠ أبريل ١٩٢٤م التأكيد، في مادته الثانية، على أن الإسلام هو دين الدولة، وأدرجت المادة (٢٦) من ذلك الدستور المسائل المتعلقة بالمعبد ضمن الاختصاصات التي يباشرها المجلس الوطني.

في ١٠ أبريل ١٩٢٨م ألغى من الدستور النص على أن دين الجمهورية التركية هو الإسلام. وعلى الرغم من أن المبدأ العثماني لم يتم تغييره صراحة في الدستور، فقد كان إلغاء النص على دين الدولة تأكيداً مستورياً لإزالة الطابع الديني عن الدولة

وجاء النص الصريح على العلمانية في ٥ فبراير ١٩٣٧م، إذ تضمن تعديل للمادة الثانية من الدستور النص على ستة مبادئ أساسية للجمهورية، وكانت العلمانية أحد تلك المبادئ الستة<sup>(١٥)</sup>.

وأعيد التأكيد على الطبيعة العلمانية الأساسية للقانون في دستور ١٩٦١م، كما أعيد التأكيد على الطبيعة العلمانية للدولة في مواضع عدة من دستور ١٩٨٢م المعمول به حالياً.

فتحت المادة ١٩٨٢م (المعدلة بالمادة الأولى من القانون رقم ٤١٢١ الصادر في ٢٣ يوليو ١٩٩٥م) الحزم على عدم تقديم أية حماية

Prof. Dr. Rana Aybay: An introduction to law with special reference to the Turkish (14) legal system, WWW.Aybay.org.tr/tesan1.html 3/18/2007

Rana Aybay, ibid. (1٥)

للتفكير والآراء المعادية لمصالح الأمة التركية، أو وجود تركيا ككيان لا يتجرأ دولة وعقليا، أو القيم التركية والتاريخية والأخلاقية، أو مبادئها القومية، أو إصلاحات وتحديثات أتاتورك، أو ما يفرسه مبدأ العلمانية، كما يؤكد الحرم على عدم السماح بأي تدخل من أي مرجع للشعائر الدينية المقدسة في شؤون الدولة والسياسة<sup>(١٦)</sup>

ويحدد القسم الأول من الدستور «المبادئ العامة» في مادته الأولى أن «الدولة التركية جمهورية» أما المادة الثانية المعنونة خصائص الجمهورية فتتضمن على أن «الجمهورية التركية دولة ديمقراطية وعلمانية واجتماعية يسودها حكم القانون، تستهدي دوراً بمبادئ السلم العام والخص من الاجتماعي والعدالة، وتحترم حقوق الإنسان، وتؤتي لأقضية أتاتورك، ولقوم على الاعتبارات الأساسية المبينة في مقدمة الدستور».

وتعلن المادة الرابعة، أن نصوص السواء الأول التي تحدد شكل الدولة، والقانون، التي تحدد خصائص تلك الجمهورية، والثالثة تأتي تحدد لغة الدولة وعلمها وعلامها الوطني وخصائصها لا يجوز تعديلها أو إلغاؤها تعديلها.

ولا تعني العلمانية في تركيا - كما سنرى فيما يلي من البحث - أن القانون يتجاهل الدين تماماً بل على العكس، فإن الدين كمؤسسة اجتماعية يدخل ضمن لمجالات التي ينظمها القانون مع لحيولة دون اعتباره مرجعية فقهية لتكوين الدولة ونظامها القانوني.

٥٩ - في إيران: لا يكتفي الدستور الإيراني الصادر عام ١٩٧٩م بالنص على ديس للدولة، بل يتضمن لفصله الأول «الأصول العامة»، وبعض من مواد الأخرى خارج ذلك الفصل، لفصلاً عن مقدمة الدستور، منظومة طائفية كاملة.

(١٦) اعتمد في ما أوردها من مبررات الدستور التركي على الترجمة الإنجليزية التي قام بها Erhan Yener على الموقع التالي

<http://www.gov.tr/1962-constitution-Browser.htm> 4/2008.

ثم وقف على ترجمة إنجليزية أحدث وأكثر دقة تنصص آخر تعديلات الدستور، فراجع عليها النصوص وصلنا ما جرى تعديله، وبذلك المراجعة، وهي موجودة على الموقع التالي  
www.sanayem.gov.tr/images/loaded/pdf/download/The%20constitution%20of%20the%20Republic%20of%20Turkey.pdf

وتقرر المقدمة أن دستور جمهورية إيران الإسلامية يحدد المؤسسات الثغافية والاحتماعية والسياسية للشعب الإيراني القائمة على المبادئ والقواعد الإسلامية مشيرة إلى أن اسمة الفريدة للثورة التي نتج عنها هذا الدستور مقارنة بما سبقها من تحركات في القرن الأخير، تكس في طبيعتها العقائدية والإسلامية ثم لمرعى المقدمة لدور الإمام الخميني وقيادته - ومعه رجال الدين - للثورة وتؤكد على مفهوم الحكومة الإسلامية القائمة على ولاية الفقيه كما يبينها الخميني، وأنها لا تقوم على سيادة طبقة، ولا يهيمن عليها فرد أو جماعة وإنما تمثل بلورة لطموحات أمة موحدة الإيمان ولفكر تزود نفسها بمنظمة تفتح الطريق إلى هدفها النهائي في التوجه لله، وفي سياق تطورها الثوري فإن الأمة تظهر نفسها من الوثنية ومن النفوذ الأيديولوجي الأجنبي وتعود إلى التوجهات الإسلامية الحقّة.

وتضيف المقدمة أن التشريع الذي يحدد قواعد وإدارة المجتمع يجب أن يعتمد على القرآن والمُثَنَّة وعلى ذلك تكون هناك ضرورة للإشراف الدقيق والجاد من قبل الفقهاء المسلمين العالمين والعدول لأن هدف الحكومة هو مساعدة البشر على بلوغ النظام الإلهي، وترعى المقدمة الطويلة للدستور بالاستشهادات القرآنية التي تبين الأساس الشرعي لكل موضوع من الموضوعات التي تطرقت إليها.

وتنص المادة الأولى<sup>(١٧)</sup>، على أن نظام إيران هو للجمهورية الإسلامية التي أقرها الشعب في الاستفتاء الذي سبقته الإشارة إليه. وتعرّف المادة الثانية للجمهورية الإسلامية بأنها نظام يقوم على الإيمان بالله الواحد واحتصاص المحاكمية والتشريع به والتسليم له، وبالوحي الإلهي وعبودته الأساسي في بيان القوانين، وبالعبادة، وبعدل الله في التشريع، وبالإمامة والقيادة المستمرة وبالكرامة والقيمة الرابعة للإنسان. وهو نظام

(١٧) اعتماداً على ما وردته من نصوص الدستور على الترجمة الإنجليزية المنشورة على الموقع التالي.

<http://www.iranchamber.com/law/constitution.php>

وكذلك على الترجمة العربية التي قام بها د. هشام محمد البدري للدستور الإيراني والمنسقة بكتابه نظام الحكم في إيران الإسلامية، دار الفكر والقانون، المتصورة، د ت

يؤس بالفرد والممل والاستقلال السياسي والاقتصادي والنفسي والتلاحم الوطني من طريق اجتهاد الفقهاء جامعي الشرائط والإفادة من تعاريف البشرية المتقدمة. وتحدد المادة الثالثة مستلزمات الحكومة في تحقيق الأهداف المتقدمة وتنص الرابعة، التي تشد على الإخلاق كافة مواد الدستور والقوانين (بحسب الوارد في بعضها) والقرارات الأخرى، هي وجوب أن تكون كافة القوانين والقرارات قائمة على أساس المعايير الإسلامية التي يعود أمر تنفيذها إلى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. وتنص المادة الخامسة على أنه في شعبة الإمام (عجل الله فرجه) تكون ولاية وقبالة الأمة لتعقبه التالي التعامل الصالح بأمر العصر والمقامر على الإدارة والذي يشغل هذا المنصب طبقاً للمادة (١٠٧). وتنص المادة الثامنة، على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عدم متبادل يقوم به الناس تجاه بعضهم والحكومة تجاه الشعب والشعب تجاه الحكومة، ويحدد القانون حدود وشروط ذلك الواجب وطبيعته طبقاً للأمر القرآني ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَبِهَتْ أَعْيُنٌ لَهُمْ رُبُّهُمْ فَاذْكُرُونَهُمْ أَنْ يَلْمُوا إِلَهُهُمْ إِنَّهُمْ بِرَبِّهِمْ أَغْلَظُونَ﴾. أما المادة الثانية عشرة فنص على أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام، والمذهب الجعفري الاثني عشري، وأن هذه المادة غير قابلة للتعديل، مع الاحترام الكامل لمذاهب الأخرى: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدية وحرية أتباعها في أداء شعائهم حسب لفهمهم، وتحديد المجالات التي تتنع فيها هذه المذاهب بوضع رسمي، ومراعاة خصائص المذهب في المناطق التي يحوز فيها أتباع أحدنا الأكثرية في حدود صلاحيات المحافظات وتحصر المادة الثالثة عشرة الأقليات الأخرى المعترف بها في الزردشتية واليهودية والمسيحية مقرراً حقها في إقامة الشعائر والأحوال الشخصية وللعالمين الدينية وتحدد المادة الرابعة عشرة أسس معاملة غير المسلمين بالحسن.

وعلى ذلك فالمفسر الإيراني - في ملامحه الظاهرة - دستور دولة دينية باتخاذ، وتفتح ذلك مفلاً من منه لصريح على دين الدولة ومليها، من تبرعه للدين والثروة التي أقامتها، وتحويله مهمات وأهداف الدولة وغنى طبيعتها الإسلامية، وحفظه سلطة المجالس التشريعية للقواعد المستمدة من الشريعة، وتزيت الفقهاء الشريعيين مراكز القيادة في المؤسسات كافة ووجوه قيود، سمحها الدين، على الحقوق الديمقراطية للأفراد، والأمة،

والمجموعات الإثنية، وإقامته مؤسسات مهتمتها تأمين الطبيعة الإسلامية للدولة على نحو ما سعرض له في موضعه من البحث

على أن هذا الدستور - ومن جانب آخر - تشيخ فيه مفاهيم والأفكار لم تعرمها الشريعة من قبل، بل هي نتائج الحضارة العربية المسكوة من جانب واضعي ذلك الدستور، بذلك من فكرة الدستور نفسها، وخصوصاً بمفاهيم مثل سيادة الشعب والسلطة التشريعية والبرلمان والجمهورية والاستفتاء والانتخاب. فإزاء هذه الأفكار هناك منظومة متكاملة من المفاهيم التي أنجزتها الحضارة الغربية ونموذجها للدولة الذي هو عصامي بالأساس والقيم السياسية المرتبطة بذلك البناء كالدولة نفسها وأركانها من أرض وحكم وسلطة سيادة والتقسيم الثلاثي للسلطة إلى ثلاثة أفرع: تنفيذية وتشريعية وقضائية لكلٍ منها مؤسساته، والقواعد التي تنظم العلاقات بينها وواجبات الدولة تجاه المواطنين وواجبات المواطنين وحقوقهم، فهي كلها مفاهيم مستعارة من نموذج مختلف للدولة. ولا غشاشة في هذا إطلاقاً ولكن الغشاشة في إنكار التأثير والعائر بين مكونات الحضارة البغرية الواحدة، والزعم بأن كل ما لم تنتج ثقافة بعينها هو كفر وهلال ينهي تجنبه، في الوقت الذي تجري الاستعارة منه.

إن جمهورية إيران الإسلامية التي أسسها الخميني على نظرية ولاية الفقيه، (وهي فكرة أيديولوجية شمولية متشعبة على نفسها، تفسر كل شيء انطلاقاً من مقدماتها الثابتة وتطرح على النجوم إلى تثبيت قواعدها ونفي خصومها باعتبارهم شياطين، وليست فلسفة سياسية تواجه تساؤلات الوجود وتطرح حلولاً لها)، تعاني من تناقض يستعصي على الحل. تناقض بين مفهوم الجمهورية كشكل من أشكال الدولة الحديثة الأراضية يقوم على إرادة المواطنين المصالحين، ومفهوم ولاية الفقيه المؤسسة على الحق الإلهي، ذلك الفقيه الذي يتم اختياره من قبل هيئة الخبراء ويشغل منصبه مدى الحياة، ويتمتع بصلاحيات الأئمة المعصومين، وتنسخ إرادته ما سواها من إرادات بما فيها البرلمان وريسة الجمهورية. وبالرغم من مرور ثلاثين سنة على تأسيس جمهورية إيران الإسلامية، فلا تزال ولاية الفقيه تسير بقوة دفع الإجماع الثوري والتمسك الأيديولوجية، ولا يزال النظام الجديد بأسسه القديمة (سواء في التوزيع الإيراني أو في تاريخ الدولة الفارسية عالياً) وينقسم السلطات

للمتحدة الذي يجمع سلطات الدولة المتعارف عليها إلى سلطات المؤسسة الدينية التي تملكو هذه المؤسسات وتعيّن عليها، يواجه احتيازات الواقع ولم يستقر بشكل نهائي يمكن الحكم عليه، ولم يقدم حلوله لهذه التناقضات<sup>(١٨)</sup>

٥٧ - موقف المشرع الدستوري المصري من قضية دين الدولة: نصت المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣م على أن «الإسلام دين الدولة وثلاثة العربية لغتها الرسمية»، وأعلنت النصوص «الدستورية» السابقة على دستور ١٩٢٣م، من نص يتعلق بدين الدولة (أو النص الذي ارتبط به في دستور ١٩٢٣م وما بعده من دساتير حتى أن لغتها العربية). ويرجع إقبال ذلك النص قبل ١٩٢٣م - في رأينا - إلى عدة عوامل منها أن اعتبار مصر دولة مستقلة لم يكن أمراً مُسَلَّمًا به، وإنما كان ينظر إليها كجزء من دولة الخلافة العثمانية والتي كان من المُشكَّكات أنها دولة إسلامية وغير عربية، ومنها أن أغلب الدساتير الأوروبية المتخلّة مثالا للصيغة الدستورية في تلك الحقبة لم تكن تعني بيان هذه المسألة اتسالا مع توجهاتها العلمانية، ولم تكن تعاني أزمة تحديد اختصاصها لأمة تملكو حدودها.

وهكست النقاشات التي سبقت، وأعلنت دستور دستور ١٩٢٣م بعضاً من الجوانب السياسية والفكرية المتعلقة بالعلاقة بين الدين والدولة.

وأول ما يسترعي الانتباه في هذا الصدد أن نص المادة (١٤٩): لم يرد في مطلع الدستور، وإنما ورد في باب السادس المعلنون أحكام عامة، وثاني ما يسترعي الانتباه أن ذلك النص لم يلق أي اعتراض لدى عرضه على لجنة الدستور. ففي جلسة ١٩ مايو ١٩٢٢م اقترح الشيخ بيّوت: «أن ينص على أن الدين الرسمي للدولة المصرية هو الدين الإسلامي»، وطلب الدولة الرئيس «حسين رشدي باشا» أخذ الآراء على الاقتراح فتقرر بالإجماع قبوله. وفي ١٤ أغسطس ١٩٢٢م ثلّي نص المادة. «الإسلام هو الدين

(١٨) انظر د. مصطفى البهاد حقائق الأزمات - مرجع سابق، ص ٧ - ٣ - ٣١٢ وكذلك هيران جيمهوبه إسلامية أم منطقة عرقية، مجموعته من الباحثين، مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، القاهرة، ٩ - ٢٠٠٤، ص ٢٠٠٤. مصطفى البهاد طائر هيران الخرافي ثلاثي الأجنحة، ودراسة و مدحت أسعد حماد النظام السياسي العراقي السياسي الأخلاق والكتاب صوت يتناول بالبحث والتسليط طيف النظام الإيراني وثقافته على ضوء الأزمة التي أثارها إعادة انتخاب أحمددي سجاد رئيساً للجمهورية في ١٢/٦/٢٠٠٩م.

الرسمي للدولة، فقررت الهيئة (لجنة الدستور) الموافقة عليه بالإجماع، وفي ٣ أكتوبر ١٩٢٣م تليت مواد الباب السادس من الدستور (أحكام عامة)، وأوله المادة (١٤٩) «الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية فوافقت الهيئة عليها بالإجماع»<sup>(١٩)</sup>.

على أن النقاش المتصل بالعلاقة بين الدين والدولة في لجنة الدستور جاء مبكراً، وفي شأن مواد أخرى. فخلال مناقشة المادة الثالثة الخاصة بتقرير المساواة بين المصريين، والتي نصت على أن «المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية ولهمما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين...». وحسب خلفية من طلب الإنجليز أن يعهد إليهم حماية الأقليات، شهدت كل من لجنة وضع المبادئ العامة للدستور ولجنة الدستور نقاشاً مطولاً حول حقوق الأقليات الدينية والوضع الذي خصهم به نصريح ٢٨ فبراير. كان أبرز ما فيه والمفالتين الرئيسيتين «لغرفين (بنية) دوس وحيد الحميد بدوي (بنك) (كما وصفها رئيس لجنة وضع المبادئ العامة) في جلستها بتاريخ ٧ مايو ١٩٢٢م حيث دعا الأول إلى نوع من «التمييز الإيجابي» لصالح الأقليات الدينية، الذي ي طرح اليوم على أنه اتجاه حثيث في القوانين الدستورية»<sup>(٢٠)</sup>. وأعرض الثاني مستنداً إلى أن ذلك مخالف للثقافة الدستورية العالمية، وأن التمييز النسبي يكون للاتجاهات السياسية في المجالس النيابية التي هي مجالس سياسية، مستشعراً في الذمعة إلى ذلك أنزاً للنظم البطركية «patriarchal» - التي عبر عنها بالنظم «الأميرية» - التي كان يعيش فيها الناس في سلطة الأب، معتدلاً بأن «الفارق الديني أخذ يضعف عندنا، ولن يطول عليه الزمن حتى ينمحي في علاقاتنا الاجتماعية وتغنى ثنائاً من جميع آثاره وناظرًا إلى محاولة إيفائه على أنها «محاولة لاستدامة هذا النظام، وإنكار للاستراج المعاصر من معنه بعمل الزمن، والذي يجب أن نشجعه وتعمل خطاه لا أن سنحلي تسحب هذا الخلال

(١٩) مجلس الشيوخ الدستور تمثيله على مواد بالأصالح التشريعية والمناقشات البرلمانية، مطبعة مصر، ١٩٤٠م، الجزء الثالث، ص ٣٣٨.  
(٢٠) د مصري العصار الممهور الإيجابي ومدى انماه مع الدستور، مقال في مجلة للدستور، العدد الخامس، القاهرة، أبريل ٤ - ٢٠م، ص ٢٧ - ٣٢.

محسوساً ماثلاً للعبادة موارثاً بين إرثه الميراث الوثني السائد لإنصاف الأقليات والمصلحة المائمة للأمة، موزعاً على دور الرمز في إعلاء دواعي المصلحة المشتركة بعير نظر إلى منصب أو دين، متميماً أن يرى دايوم الذي يجمع كل أسباب مرفقنا حتى في الفرواح والطلاق وما إلى ذلك من أحوالنا الشخصية تحب نظام واحد، بحيث يعيش جميعاً في ظل حياة مثالية مستحكمة منظمة<sup>(٢٦)</sup>.

ولكم كان طموح آباء الدستور المصري كبيراً وما أوسع آيود بينه وبين ما آلت إليه الأوضاع الفعلية في مصر الآن وبعد ثعب ولعابين سنة من ذلك الدستور ومناقشات

وشارك آخرون من أعضاء لجنة وضع المبادئ العامة ولجنة الدستور في ذلك النقاش، ما بين مزيد ومعارض يحلوهم السعي لوضع دستور على أساس المبادئ المستقرة في الدول المتقدمة. وثقلت اللجنة برقيات من بعض الأقطاب يرفضون تمييز الأقليات، كما وردت للمجلس رسائل كثيرة مؤيدة ومعارضة لذلك النص، وتمكس مناقشات اللجنة الروح الوطنية العامة والمستوى الراقي لنوعي السياسي في ذلك الحين الذي صحبه نقاش واسع في الصحف حول ذلك الموضوع. وكان مما جرى الاستشهاد به ما وقع في الانتخابات المحلية في أسبوط التي تنازل فيها أحد الأعضاء المسلمين المنتخبين عن مقعده ليحل محله مسيحي ثالث له في الترتيب كدلالة على تمسك المسلمين والمسيحيين - بحكم العرف والحرص على التمثيل دون نص - بتشكيل الأقطاب في الهيئات المختلفة، وانتهى الأمر برفض الاقتراح بتشكيل نسي للأقطاب في جلسة ٢٥ أغسطس ١٩٢٢م<sup>(٢٧)</sup>.

كما ثار نقاش ذو صلة بمسألة دين الدولة عند مناقشة الفصل الرابع من مشروع الدستور الخاص بالسلطة القضائية حول اعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص المعادي في قضاء الأحوال الشخصية، وكان اتجاه اللجنة السعي لتوحيد جهات القضاء قدر الإمكان في مسائل الأحوال الشخصية والبدء في ذلك بمسائل بين الرشد والحجر والقنطرة وإدارة أموال ناقصي الأحياء (وهي

(٢٦) الدستور تعديلات على مواد - مصدر سابق

(٢٧) المصدر السابق



التي وجدت موضعها فيما بعد في مصوص القانون المدني) إلا أن اللجنة تهيبت مما يمكن أن يثيره ذلك من اعتراضات، واستصوبت ما اتجه إليه الدكتور عبد الحميد بدوي من أنه لا مجال لحسم هذا الأمر في الدستور، ومضت ترك الأمر دون تحديد يعالج في المستقبل بالقانون وصولاً إلى إنشاء نظام مستقل عن لنهي دون أن يكون ثمة نص مسوري يمولي هذه المرونة، وجاء نص المادة (١٢٥) من الدستور لترتيب جهات القضاء وتحديد اختصاصها بكون قانوناً<sup>(٢٣)</sup>.

وعلى صعيد متصل ناقشت اللجنة اقتراحاً آخر بإدراج نص على أن ليس لوهي مصري أن يحتج بأحكام دينية للشخص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطني أو جندي، وإباضي أن ذلك النص كان يرمي إلى معالجة حالة نشوب حرب بين مصر ودولة الخلافة (تركيا) ووافقت لجنة وضع المبادئ العامة للدستور على النص بالإجماع في جلستها يوم ٥ أغسطس ١٩٢٣م، بما يحكمه ذلك من وهي بأولويات الولاء في الدولة الحديثة على أن شيخ الأزهر اعترض على هذا النص بكقاب عريض على اللجنة في ٢٣ أغسطس، أشار فيه إلى أن جلسة من الشيوخ دفعوا إليه اعتراضاً بأن في ذلك مساس بالدين الإسلامي وهو دين الحكومة، مقترحاً تعديل النص بما يرفع عنه ثؤمهم عدم الاعتماد بالدين. وناقشت اللجنة الموضوع في تلك الجلسة، كما ناقشت لجنة دستور الموضوع في جلسة ٧ سبتمبر، وأحالته إلى لجنة تحرير الدستور، ولم يترجم هذا النص في الدستور، وانتهى الأمر إلى صياغة المادة الثالثة (المساواة بين المصريين) كما وردت في الدستور في جلسة ٢٩ سبتمبر ١٩٢٣م<sup>(٢٤)</sup>.

واستمر النقاش في دوائر الرأي العام عقب صدور الدستور، وهو مقال في صحيفة «الوطن» عن «لأنهاء المعاهوض لنص جاء فيه أن النص على أن دين الدولة هو الإسلام عامل فرقة بين المصريين يفتح بينهم باب الأخذ والرد، وأنه يتعدى بالدستور عن لأنظمة الحديث التي تعصل بين الدين

(٢٣) طارق البشري، المسلمون و لأتباط في إطار الجسامة الوطنية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٧٦- ١٨٣.  
(٢٤) مداضر لجنة الدستور، مرجع سابق.

والسياسة وأنه إذا كان الدستور قد أوجد مصدرًا للسلطة التشريعية وسلطة قضائية فإن النص على دين للدولة يوجب الاعتراف بالسلطة الدينية وإيجاد مصدر لها، ومصدر السلطة المعروف في الإسلام هو الخلافة وهو يبرج من دائرة السلطات التي يجب النص عليها في الدستور<sup>(٢٥)</sup>.

وقد نشرت جريدة القاهرة النص الكامل لمقال المذكور طه حسين<sup>(٢٦)</sup> - يذكر أنه هو بذاته المقال المنشور إليه - ولا نجد بأسًا من إيراد بعض المستطعات منه، فكثير من الصحيح التي وردت فيه لا يزال صديها يتردد، رغم مضي السنين، في النقاشات التي لا تزال تدور حول النص الدستوري على دين الدولة. وكان مما ورد في المقال أن ذلك النص كان مصدر فرقة بين المسلمين، فقد رفضت الفئة المسيحية وغير المسيحية هذا النص، ولم تر فيه على نفسها ضغاضة أو خطرًا بينما المسلمون لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفكروا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه. أما عامة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به فهم منصرفون بطبيعتهم إلى حياتهم المعينة مستمدون أحسن الاستعداد وأقواء للاعتماد بأزماتهم وأمكتهم والملازمة بين حياتهم وحياتهم التطور... إنما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين، أحدهما: المستشرقون المذنبون، والآخر: شيوخ الأهرار ورجال الدين، فأما المستشرقون فهموا أن الدستور حين ينص أن الإسلام دين الدولة لا يريد إلا أن يعلن احترامه لدين الكثرة، وما تودعته من تقاليد، ويكلف الحكومة مقدارًا قليلًا من الواجبات التي تنصل بهذه التقاليد... وقالوا: نص فيه إرضاء لمعاطفة السواد وطمأنينة للشيوخ، فهو لا يضر وأكبر الظن أنه لم يضر.

... ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهمًا آخر... وانخلوه ثكفة وحلًا يشتملون عليها في تحقيل شروب من المطامير والأغراض السياسية وغير السياسية فهموا أن الإسلام دين الدولة؛ أي. الدولة يجب أن تكون

(٢٥) طاهر البشري، المصدر السابق، ص ١٩٣

(٢٦) جريدة القاهرة، العدد ٣٦١ في ١٤/٣/٢٠٠٧م، وغير معروف أين ومنى نشر لأول مرة ووصفت الجريدة المقال بأنه مجهول أصلها به د. حسين أحمد أمين بعد أن وجدته لدى محام كان يعمل في مكتب استاذها بشار حشيش، مستعملة قسم ملف إحدى القضايا المتعلقة بتطبيق المادة (١٤٩) من دستور ١٩٢٣م.

دولة إسلامية بالمعنى القديم حذوا أي إلى الدولة يجب أن تتكلف واجبات ما كانت لتتكلفها من قبل، وعلى ذلك أحلوا مطالبون بأمور ما كانوا يطالبون بها قبل الدستور. وذهب فريق منهم على رأسه عمر من هيئة كبار العلماء إلى أبعد حد ممكن، يكتبوا مطالبون بالألا يصدر الدستور، لأن المسلمين ليسوا في حاجة إلى دستور وضعي، ومعهم كتاب الله وشدة الرسول - ﷺ - وذهب بعضهم إلى أن طلب إلى لجنة الدستور أن تعي أن المسلم لا يكلف القيام بالواجبات الوطنية إذا كانت هذه الواجبات معارضة للإسلام، وفسروا ذلك بأن المسلم يجب أن يكون في حل من رفض الخدمة العسكرية حين يكف الوظيف في وجه أمة مسلمة كالأمة التركية مثلاً، ولكن هذه المطالب كلها أعلت إجمالاً وضفت لجنة الدستور في عملها حتى أتت والشرح فيها مشغول... وصدر الدستور واهج به الناس جميعاً واطمأن إليه الناس جميعاً إلا الشيوخ فإنهم لم يكتفوا بقبول الدستور والرف بما فيه من المساواة والصالحات المكفولة بل استغلوا استقلالاً صكراً في حوادث مختلفة أصعبها حادثة الإسلام وأصول الحكم، وحادثة كتاب في الشعر الجاهلي... .

ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب فإذا أعلى أحد رأياً أو ألف كتاباً أو نشر فصلاً أو اتخذ رأياً، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ولبهوا الحكومة إلى ذلك، فعني الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يسه بالطرف أولاً إن كان موثقاً ثم يتقنيه للفضاء بعد ذلك، ثم بإعصام جسم الجريمة كما يقول رجال القانون على كل حال.

فومع زاد الأمر تعقيداً والموقف حرجاً بين المستنيرين ورجال الدين بإزاء هذا الوجه من وجوه الحرية الدستورية... أن الدستور لم يكد يصدر حتى عطل أو كاد يعطل لقد صدر الدستور في أوائل عام ١٩٢٤م، وكانت الحكومة القائمة بين صدر الدستور وانعقاد البرلمان لأول مرة حكومة حسنة وتعميرت في كل شيء. كانت حكومة لا تعتمد على نفسها، ولا تستطيع أن تثبت على قدميها إلا أن يستنها مسند من اليمين إن مالت إلى اليمين، ومسند من الشمال إن مالت إلى الشمال، ولم يكن يستنها مسند اليمين أو مسند الشمال عملاً ولا اهتمام مرضاة الله، وإنما كان يستنها هذا المسند أو ذاك لمنافع ومطامع. ويبدو أن هذا الأسلوب أصبح مهجاً ثابتاً

لحكومات مصر، حكومات الصمصم والتعريط، لستمرة في العهد الملكي ريعه وحتى الآن، في التعامل مع الاتجايدات الدينية، ومصح لذين يسكنونها، من الشمال واليمين، من حبتها وحتى الآن

وأصبح نص المادة (١٤٩) نصًا ثابتًا في الدساتير لمصرية حتى يومنا هذا مع تغير موضعه في كل منها، فتكرر بصيغته في دستور ١٩٣٠م (المادة ١٣٨)، وخلا لإعلان الدستوري لعام ١٩٥٣م من نص مماثل، وذلك مفهوم على ضوء أنه مجرد إعلان اكتفى بما يلزم لتسيير الأمور، أو لإسباغ بعض المشروعية على الطريقة التي كانت تُسير بها الأمور، حين وضع دستور جديد. وأصبح موضعه في الباب الأول من دستور ١٩٥٦م (المادة ٣) وخلا منه الدستور المؤقت لجمهورية العربية المتحدة لعام ١٩٥٨م، وربما كان ذلك راجعًا إلى طابع الإيجاز الذي ميّز ذلك الدستور وكونه مؤقتًا، وربما كان مراعاة لمصعوبة الأوضاع في الإقليم الشمالي (سوءه)، وربما كان لصعوبة الحد القومي والعلاقة المتوترة بين النظام المصري والإخوان المسلمين أثر في ذلك، وأحد دستور ١٩٦٤م، النص على دين الدولة (المادة ٥)، وتضمنها الدستور الدائم لعام ١٩٧١م (٢م) مبدلًا إلى النص القديم أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، وعند ذلك النص عام ١٩٨٠م ليجمع من مبادئ الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي» لتشريع، تلك الإضافة التي سخرى لها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب. وفي هذا الإطار، وإن كان من منظور مختلف، يقيم الدكتور عبد الحميد متولي النص في الدستور المصري على أن دين الدولة الإسلام (قبل أن يضاف إليه بموجب التعديل الدستوري لعام ١٩٨٠م أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لتشريع)، والذي انتقل بعد ذلك إلى كثير من الدساتير الإسلامية والعربية، بأنه نص لا يترتب عليه التزام على الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلا بمثابة تحية كريمة للمعينة الدينية التي تمنح بها، لأغلبية أو هو بمثابة «كسوة» تغطيها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها<sup>(٢٧)</sup>

(٢٧) د. عبد الحميد متولي أزمة الفكر السياسي لإسلامي في العصر الحديث، الطبعة الثالثة.

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٢٣

وعلى الرغم من أن المادة الثانية ليست من المواد التي طرح تعديلها بموجب الاستفتاء الذي أجري يوم ٢٦ مارس ٢٠١٧م، والتي حلفها رئيس الجمهورية في رسالة إلى مجلسي الشعب والشورى قبل ذلك بأكثر من ثلاثة شهور (تضمنت التعديلات تعديل المادة الأولى بحيث يصر على أن النظام المصري يقوم على «المواطنة» وهو تأكيد غير مباشر على حلة معاد، منها، أن الدولة ليست دينية ومنها المساواة بين المواطنين رغم اختلاف أديانهم وسوف نعود لمناقشة هذا التعديل في موضع آخر)، فقد طرحت بعض الأطراف تعديل نص المادة الثانية من الدستور. ومن ذلك انشاء الذي وجهه أكثر من مئة من الأدباء والفنانين وأساتذة الجامعات ونشطاء حركة حقوق الإنسان إلى رئيس الجمهورية ورئيس مجلسي الشعب والشورى يطلب إدراج تعديل نص المادة الثانية حسب التتميمات الدستورية على اعتبار أن النص على دين محدد لدولة ينطوي على إخلال بالموقف الحيادي لها تجاه مواطنيها الذين ينتمون إلى أديان وعقائد متعددة مما أدى إلى صدور أحكام قضائية تنكر على مواطنين مصريين حقهم في تربي ما يؤمنون به. فضلاً عن أن التعديل الذي أدخل على حلة المادة عام ١٩٨٠م لا يورد مصادر أخرى للتشريع، مما يجعل الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد. وهو التفسير الذي أدخلت به مذكرة اللجنة البرلمانية التي أعدت التعديل في صورته النهائية. وأكد المندد، «أن مدرسة الفقه القانوني الإسلامي هي أحد أهم المدارس في العالم، ومع ذلك فإن لنص الدستوري يتسم بالشمول والوضوح الشديدين، ويفتح الباب أمام المشرع والمفسر الدستوري والقضائي لتطبيق آلياته السياسية والعلنية والفقهية». وأقر الموقعون على ذلك البيان إلى أن «لنص يتجاهل وجود عقائد وأديان أخرى في المجتمع المصري، وأن تجربة ربع قرن من سريانه، قد أدت إلى تراجع الدور الحيادي للدولة تجاه مواطنيها وإلى انتهاك الحق في المساواة». وحالبا الموقعون على الدماء بتعديل نص المادة الثانية على أن يأخذ التعديل في اعتباره أن «الإسلام ديانة حاليه المصريين وأن القيم والسياسات الكلية للديانة والعقائد مصدر من المصادر الرئيسة لتشريع س، لا يتناقض مع الثمرات مصر طبقاً للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان أو يخل بحقوق المواطنين، وأن انتخ بالحقوق والحريات المدنية لا يتوقف على العقائد الدينية للفرد، وعلى ضرورة التوافق جميع أجهزة الدولة بالحياد إزاء الأديان والمعتقدات» وأكد

الموقعون على البيان احترامهم لكل الأديان وحرصهم على المشاعر الدينية لجميع المواطنين، وأنهم مع تقديرهم لحسن الويا التي أملت إضافة مدا المواطنة للمادة الأولى من الدستور إلا أنهم يلاحظون أنه لا يترتب على هذه الإعدادة صياغات دستورية ملموسة خاصة في ظل بقاء الصيغة الحالية للمادة (٢٨)<sup>(٢٨)</sup>

ومن ذلك أيضًا اقتراح حزب التجمع الوطني الوطني الوطني تعديل المادة الثانية؛ ليصبح نصها كما يلي: «ترعى الدولة القيم العليا للأديان والحضارات والثقافات الإنسانية وتسلطهم مبادئ الفرائع السماوية كمصادر للتشريع واللغة العربية لغتها الرسمية»<sup>(٢٩)</sup>، ومقالات لبعض المحققين والمفكرين حذرت بها صحافة الفترة المعنية، والتي تناولت تاريخ النص وجذواه وارتباطه بالدولة والمجتمع<sup>(٣٠)</sup>.

ولقد أثبتت في التطبيقات القضائية للمبادئ الدستورية المشار إليها، نفس الإشكالية التي سبق أن رأينا ملمحًا منها في القانون والقياس الفرنسيين والمتعلقة بتحديد ما يعتبر، في نظر القانون، دينًا من الأديان وما لا يعتبر كذلك. وعلى خلاف المنظومة القانونية والقضائية الفرنسية المتصلة مع علمانيتها والتي لا تسمح للقانون أو للقضاء بتحديد ما يعد دينًا وما لا يعد كذلك، درجت بعض التشريعات والقرارات الإدارية والأحكام القضائية في مصر على تحديد ما يعتبر دينًا معترفًا به في المنظومة التشريعية والقضائية المصرية بأنه الأديان السماوية الثلاثة دون سواها، اعتمادًا على فتاوى وقرارات لجهات المخولة قانونًا في تلك المنظومة النطق باسم الشريعة الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية وإدارة الفتوى بالجامع الأزهر ودار الإفتاء المصرية). ولقد اضطرت تلك القرارات في عدد من القضايا القانونية والأحكام القضائية حتى يمكن القول بأنها أصبحت قاعدة تحكم الموقف الدستوري - القانوني في مصر من تلك المسألة

(٢٨) جريدة القاهرة، العدد ٣٦٠ في ٢٠٠٧/٣/٦م.

(٢٩) جريدة الأمل، العدد ١٣١٦ في ٢٠٠٧/٢/٢٨م.

(٣٠) صفحة خاصة مقالات د. جابر عصفور، د. محمد السيد سعيد، د. عبد الصمد سيد في الأهرام وورد فيخ الأزهر والأساتذة فهمي منسي والستشار طارق البشري فيها في الأهرام خلال شهري فبراير ومارس ٢٠٠٧م.

ويمكن رد ذلك الاتجاه إلى أصل دستوري هو نص المادة (١٥٣) من دستور ١٩٢٣م والتي جرى بأن فيظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته طبقاً للمبادئ المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالعهد الديني ويعين لرؤساء الديين والأوقاف التي تديرها ووزارة الأوقاف وعلى المأموم بالمسائل الخاصة بالأديان لمسموح بها في البلاد. وإذا لم توضع أحكام تفرعية تستمر مباشرة هذه السلطة طبقاً للقواعد والعادات المعمول بها الآن<sup>١٣١</sup>.

ويتعلق أخيراً بالأحكام المنصبة على ما يحتمه القضاء والدولة من بعده ههنا من الأديان بالبهائية، وهي مجلة دينية وجدت بعض الأنصار في مصر ممن يسمعون إلى الاعتراف القانوني بديانتهم مما كان موضوعاً لبعض التشريعات والقرارات والأحكام التي تسمح بهيان حدود موقف السلطات التشريعية والإدارية والقضائية المصرية من حرية العقيدة. وربما يرجع تفرد البهائية بالساحة في هذا المجال إلى أن العقيدة البهائية لكبت اعترافاً بها في فترة من الفترات في مصر من خلال تسجيل الممثل البهائي في المحاكم المختلطة برقم ٧٧٦ في ٢٦/١٢/١٩٣٤م<sup>١٣٢</sup>.

ويشمل إيجاب الصلة بين ذلك الاعتراف وطبيعة الأحكام المختلطة والاحتلال البرهاني لمصر باعتباره عاملاً في السياسة الداخلية المصرية، كما يتصل النظر إليه بمعزل عن الأوضاع العامة للمجتمع المصري في فترة ما بين الحربين في ظل دستور ١٩٢٣م، والتنوع الخصب للجنسيات والأفكار والانفتاح الفكري الذي كان يشهده المجتمع المصري ومؤسساته في تلك الفترة. كما يتصل النظر إلى المدلول عنه بمعزل عن اتجاه المجتمع المصري ومؤسساته إلى إلغاء التبعية السياسية والفكرية في ظل لشمولية الناصرية، الأمر الذي اتفقد سماتاً فكرياً قريباً في ظل لناصرية، وسماتاً دينياً بعد انهيار النظام الناصري وأيديولوجيته فُتحلياً انماحه لخلعاه ضد الناصر الساعين إلى الحفاظ على ما يضمن استدامة السلطة ووحدتها، فكرياً ودستورياً وقانونياً.

(١٣١) سامح سيد محمد المستشار بيهة قضايا الدولة البهائية بين أحكام الشريعة لإسلامية والقوانين الوضعية والأحكام القضائية، دار أبو المجد للطباعة - القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٧١. ود أورد على امتداد الصفحات من ٨١ وحتى ١٨٧ صراحة كاملة للأحكام والقوانين المتعلقة بالمرحوم

ولم يمر ذلك الاعتراف باليهائية دون معارضة من الجهات المعنية بالشئون الدينية في مصر، فلم يكن اعترافاً مستقراً على نحو نهائي وصبر عدد من المتأوى القانونية من أقسام المتوى في بعض الولايات ضد مطالب لبعض اليهود<sup>(٣٢)</sup> قيل أن تضع محكمة القضاء الإداري في حكم لها صبر عام ١٩٥٢م والمحكمة العليا (الدستورية) في حكم لها صبر عام ١٩٧٥م القواعد التي اضطرت عليها غالب المتأوى والأحكام بعد ذلك في شأن حدود حرية الاعتقاد الديني وممارسة الشعائر الدينية، على الرغم من صدور بعض الأحكام والمتأوى التي تخالف هذا الاتجاه العام.

ولقد تناول في الباب الثاني المخصص لتناول أثر التشديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على بعض الحريات العامة الضمير القضائي لحرية الاعتقاد بشيء من التفصيل، فإننا نجزئاً من الحكمين المشار إليهما ما يحين على يد التشديد القضائي لما يُعد مهناً مستقلاً به في نظر القضاء المصري.

ويمكن اعتبار الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بجلسته ٢٦/١٩٥٢م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية حجب الأساس في التشديد القضائي للأديان، وقد صدر الحكم المذكور في دعوى أقامها يهائي بطلب أحالة علاوة الزواج لراتبه وعلاوة الغلاء المقررة للأبناء، وفيه قررت المحكمة، استناداً على لغاوى معنى الديار المصرية أن الدستور لا يحمي المذاهب المبدعة التي تحاول أن ترقى بنفسها إلى مصاف الأديان السماوية ولتي لا تعدو أن تكون زندة وإحاثاً.

... وحتى تقرر ذلك كانت أحكام الردة في شأن اليهوديين واجبة التطبيق جملة وتفصيلاً بأصولها وفروعها، ولا يغير من هذا النظر كون قانون العقوبات انحصاري لا ينص على إعدام المرتد. ولتسمل المرتد على الأقل بطلان رواجه إطلاقاً. ما دامت لبلاد جهات قضائية لها ولاية القضاء بهذا الإطلاق بصفة أصلية أو بصفة تيمية<sup>(٣٣)</sup>.

أما الدعوى رقم (٧) لسنة (٢) قضائية «دستورية» فقد أقامها ٤٧ يهائياً

(٣٢) المرجع السابق

(٣٣) المرجع السابق، ص ١١٣ - ١١٤



أمام المحكمة العليا، يطلب الحكم بعدم دستورية القرار بقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م الصادر من رئيس الجمهورية بحل المحافل الـهيائية ومصادرة أموالها، ويجلس أول مارس ١٩٧٥م أصدرت المحكمة حكمها برفض الدعوى وكان مما ورد فيه.

وإن المشرع قد التزم في جميع المسائل المصرية مبدأ حرية العقيدة وحرية إقامة الشعائر الدينية باعتبارهما من الأصول الدستورية الثابتة المستقرة في كل بلد متحضر، فلكل إنسان أن يؤمن بما يشاء من الأديان والعقائد التي يطمئن إليها ضميره وتسكن إليها نفسه، ولا سبيل لأية سلطة عليه فيما يدين به في قرارة نفسه وأعماله وجدده، أما حرية إقامة الشعائر الدينية وممارستها فهي مقيدة بقيد أصبحت عنه المسائل السابقة، وأخفله الدستور القائم وهو القيد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم منازلة الأديان، ولا ريب أن إخلاله لا يعني إسقاطه عمداً وإباحة إقامة الشعائر الدينية ولو كانت مخلة بالنظام العام أو متنافية للأديان. فلذلك أن المشرع رأى أن هذا القيد غني عن الإتيان بالنص عليه صراحة، باعتباره أمراً بديهياً وأصلاً دستورياً يضمن إعماله ولو أخلص النص عليه، أم الأديان التي يحمي هذا النص حرية القيام بشعائرها فقد استثنى من الأعمال التحضيرية للدستور سنة ١٩٢٣م عن المادة ١٢، ١٣ منه، وهما الأصل الدستوري لجميع النصوص التي ردهتها المسائل المصرية المتعاقبة، أن الأديان التي تحمي هذه النصوص - ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي - حرية القيام بشعائرها إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السائدة الثلاثة.

وإن حيث إن العقيدة الـهيائية على ما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها، وثلى يمين بها من المسلمين يعتبر مرتدّاً، فقد انتهت المحكمة إلى أن

«الجماعة التي يكفلها الدستور لحرية إقامة الشعائر الدينية مقصورة على الأديان السائدة الثلاثة المعترف بها كما تنصص عن تلك الأعمال التحضيرية للمادتين ١٢، ١٣ من دستور سنة ١٩٢٣م التي تقدم ذكرها، وهما الأصل التشريعي الذي يرجع إليه النصوص الخاصة بحرية العقيدة وحرية إمامه لشعائر الديانة في المسائل المصرية التي تلت هذا الدستور ولما كانت

المعقيدة النهائية ليست ديناَ سماءيًا معترفًا به وإن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرها<sup>(٣٤)</sup>

## المطلب الثاني

### دين وإيمان الدولة والتقسيم الدستوري

٥٨ - دين رئيس الدولة: قد يكون اشعراط لمستور اعتناق رئيس الدولة دينًا معيَّن دلالة على اعتناق الدولة ذلك الدين. وقد يرد النص على اشعراط أن يكون رئيس الدولة من دين معين صريحًا في الدستور؛ كنص المادة (٣) من دستور ١٩٥١م والمادة (٣) من دستور ١٩٧٣م في سوريا، واللتان تضمنتا النص على: أن دين رئيس الجمهورية الإسلام والمادة (٢٨) من دستور الأردن لعام ١٩٥٢م، والتي اشترطت ليس يتولى الملك أن يكون مسلمًا من أبوين مسلمين، ومن ذلك أيضًا المادة (٣٧) من دستور تونس ١٩٥٩م حتى بعد تعديلها بالقانون الدستوري رقم (٨٨) لسنة ١٩٨٨م، ودستور العراق لسنة ١٩٥٦م، ودستور الجزائر لعام ١٩٧٦م (٧١)، ودستور الصومال، ودستور موريتانيا، وبعض الدساتير لا تكفي بتحديد دين الرئيس، بل تنص على مله معين كالمادة الفاعلة من دستور أفغانستان لعام ١٩٥٦م التي نصت على: أن يكون الملك مسلمًا حنفي المذهب، ودستور إيران لعام ١٩٠٦م، الذي نص على: أن الديانة الرسمية للدولة هي الإسلام وفقًا لمذهب الشيعة الجعفرية، ويجب على ملك إيران أن يعتنق هذا المذهب ويعمل على نشره، فضلًا عن دستورها الحالي.

كما قد يستفاد من دلالة النصوص المختلفة لصفات معينة يجب توفرها في رئيس الدولة، أو وظائف معينة يجب أن يتولاها؛ كدستور ماليزيا لعام ١٩٥٧م والذي نص على أن: الرئيس اتحاد ماليزيا لا يجب أن يمارس وظائف رئيس الدولة باستثناء اوظائف المستعمرة من كونه رئيسًا للديانة الإسلامية، والمادة (٥١) من دستور ليب لعام ١٩٥٦م والتي كانت تنص على عدم تعيين أي شخص نائبًا للعرش إلا إذا كان مسلمًا، ودستور الكويت الذي اشترط فيما يخص وليًا للعهد، أن يكون من أبوين مسلمين

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٠ - ١١

ومن دستير الدول المسيحية التي نصت على اعتناق رئيس الدولة ديناً معيّناً دستور اليونان لعام ١٩١٦م الذي نص في المادة (٤٧) على أن يرث العرش الإغريقي يجب أن يعتنق دينه الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية للمسيح، وأعادته النص على ذلك المادة (٤٧) من دستور عام ١٩٥٢م. ودستور أنجوييا لعام ١٩٣٠م الذي نص في المادة (١٢٧) على اعتناق رئيس الدولة الدين الأرثوذكسي وفقاً لفقه سان ماركو. ودستور السويد لعام ١٩٠٨م الذي نص على أن الملك يجب أن يعتنق المذهب الإنجيلي وفقاً لما تبناه إعلان أجوسبرج وقرار مجمع ليسان عام ١٥٩٣م. ودستور النرويج عام ١٩١٤م الذي نصت مادته الرابعة على: اعتناق رئيس الدولة المذهب الإنجيلي اللوثراني، ودستور الدنمارك عام ١٩١٥م الذي نصت مادته الخامسة على: أن ينتمي الملك إلى الكنيسة الإنجيلية اللوثرية، أما دستور باراجواي عام ١٩٤٦م، والأرجنتين ١٩٥٣م فقد نصا على: أن من يُنتخب رئيساً لجمهورية يجب أن ينتمي إلى الديانة الكاثوليكية الرسولية. ونص دستور تايلاند لعام ١٩٥٩م على: أن يكون رئيس الدولة بودياً، ودستور سبال عام ١٩٦٢م على: أن يكون رئيس الدولة هندوسياً.

بالإضافة لذلك، نصت دستاير هليل من الدول على أن يكون رئيس الدولة علمانياً، إما بالنص على ذلك صراحة، وإما بالنص على أن الدولة علمانية، ومنها كوستاريكا ١٩٤٩م، وليكندراجوا ١٩٥٠م، والسلفادور ١٩٦٢م، وهندوراس ١٩٦٥م، وغيينيا ١٩٥٨م، وألمانيا الوسطى ١٩٥٩م، ومالي ١٩٥٩م، والسفال ١٩٦٠م، وساحل العاج ١٩٦٠م، والسيمبره والكاميرون، ونشاد (٣٥).

ولا يعد وجود نص في الدستور على دين لرئيس الدولة أو غلوّه من ذلك بمفرده هو العامل المعوّض إلى اختيار رئيس الدولة من أشراف ذلك الدين، فعالب ما يقع ذلك دون النص عليه إرضاء لتاريخ وثقافة المواطنين. فمن غير المتصور إلا في شعب من العداقة، أن يجد رئيساً بذلة ما من دين يخالف دين أغلبية المواطنين، حيث يتأني التوافق بين دين الرئيس ودين

(٣٥) د. رينيل فرانسيس، دين ورئيس الدولة في النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩١م.

أهمية شعبه نتيجة آليات اختيار من يشغل ذلك المنصب، سواء بالانتخاب، وفي هذه الحالة يكون الأمر ترجمة للآليات الانتخابية، أو بسوء كالتولية من سابقه أو الانقلاب وغير ذلك، وفي هذه الحالة يكون الأمر ناتجاً عن اعتبارات الملاممة فمن غير المتصور أن يفتح رئيس من دهر يعاير دهر الأغلبية، حتى في الدول التي أخذت بالعلمانية الصريحة، في سياسة وتقياد شعب يرى أن في الرئيس شيئاً مخافاً لأغلبية السكان. وإن كان يمكن - في الدول التي بلغ مواطنوها درجة من التطور وتخلعت العلمانية في الوعي العام - وجود رئيس لا يعتقد ديناً معيناً، مع إلزامه أحكام الدستور التي تحترم جميع الأديان وتساوي بينها. وقد يصبح الأمر مطروحاً للبحث - في الدول التي تشترط ديناً محلياً لرئيس الدولة - في حال البول ترشيح رئيس من دين على خلاف النص الدستوري، وهو ما لم نذكر على مقال موثق له يمكن أن نراه في بحثنا.

ولهي من الجهات أن الدستورين الفرنسي والبرقي لا ينصان على دين معين لتولي أي منصب من المناصب العامة كرقاسة الدولة ورقاسة الوزراء أو تولي الوزارة أو عضوية المجالس المنتخبة اكتفاء بالاعتماد على التزام مبادئ العلمانية في كل ما يتعلق بممارسة الوظيفة العامة

أما في إيران فإن ولاية الأمر (طبقاً للامانة الخامسة) في شعبة الإمام المهدي، تكون للعلية الصادل العلي، الصادل بالمعصر، الشجاع، المنير والمبر، الذي تصدره الجماهير وتقبل قيادته، وفي حالة عدم إحراز أي شيء لهذه المكانة من خلال الاختيار الجماهيري، تكون الهيئة لمجلس القادة المتكزون من الفقهاء جماعي الشروط طبقاً لامانة (١٠٧)، وأول هذه الشروط هي: «المصاحبة العلمية ولتقوى اللازمة للإفتاء والمرجعية». تنص المادة (١١٥) من الدستور على أن ينتخب رئيس الجمهورية من بين رجال الدين والسياسة، وأن يكون إيراني الأصل، ويمثل الجنسية الإيرانية، مدبراً، مدبراً، د ماضي مشرق، تتوفر فيه الآمنة والتقوى، مؤث ومعتقداً بمبادئ الجمهورية الإسلامية والمذهب الرسمي للدولة<sup>(٣٩)</sup>

أما في مصر، فلم يتضمن الدستور نصاً على اشتراط دين معين لرئيس

(٣٩) د هام البرقي، مرجع سابق

الدولة، أو أية وظيفة علي أخرى، واقتصر نص المادة (٧٥) على اشتراط أن يكون من يتعبد لرئاسة الجمهورية مصرياً من أبوين مصريين، متمتقاً بحقوقه المدنية والسياسية، وألا تقل عنه هي أربعين سنة ميلاديه

ولم تتضمن الدساتير السابقة على دستور ١٩٧١م نصاً على دين رئيس الدولة، سواء في العهد الملكي أو لعهد الجمهوري، وإذ كان هناك تحديد غير مباشر في الدساتير الملكية بالنص على أن ولاية العرش محصورة في أسرة محمد علي، وعلى الرغم من عدم وجود نص يمنع تولي غير المسلم رئاسة الجمهورية فإنه أمر بعيد الاحتمال إذا ترشح رئيس غير مسلم في انتخابات حرة أن يفوز بمنصب الرئاسة. وإذا افترضنا حصول ذلك، فإنه سيكون ملزماً بالمحافظة على دين الدولة.

٥٩ - اليمين الدستورية أحد مظاهر الارتباط العريق بين السلطة والمقدس، فضلاً عن النص على دين الدولة أو دين رئيسها، التزام صاحب السلطة بأداء يمين معينة عند تولي منصبه تأخذ شكل التزام شفهي بهذا أقصى الجهد في القيام بالوظيفة على أحسن وجه واحترام الانتماءات المرتبطة بها. وتؤدي اليمين في احتفال خاص من شأنه ضمان الطابع الرسمي للالتزام، وهو احتفال ذو طابع مسرحي يقوم بالندور الرئيسي فيه مؤدي القسم، وإلى جانبه رئيس الاحتفال، كرئيس المحكمة العليا أو رئيس المجلس النيابي، الذي يضمن مطابقة الطقس للأصول. والقسم لا يؤدي لرئيس الاحتفال، ذلك أن العقيدة الجمهورية والديمقراطية تمنع أداء القسم لشخص، وهناك الجمهور الذي يشارك في الاحتفال، والمؤلف من مشاهدين سلبيين يحضرون بحكم مصيبتهم الخفية، ويمثلون الهيئة الاجتماعية، ويضمنون إشهار الإعلان المتضمن لي اليمين، ويجري الاحتفال في مكان ذي أهمية معينة، وغالباً ما يرفع مؤدي القسم يده اليمنى أو يضعها على كتاب مقدس<sup>(٣٧)</sup>.

ورغم الجذور الدينية والتاريخية الواسعة لليمين، فإنه موجود في اعالية العظمى من لدول الحديثة، العلمية، وإن منحى العقيدة الدستوري إلى

---

(٣٧) في عهد سوادجر - قسم السطاب الملأ في المونة، مجلة القانون العام وحسن السياسة، الطبعة العربية، العدد ٦/١ - ٢٠٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص ٢٠٧ وما بعدها

إقامته على أسس أخرى ويستبعد الفقه المكرة التقليدية الغاشية إن ابيض  
يحب دوراً في ردع من يؤديه من مخالطة واجبات انصب أو الوظيفة  
«العام» خشيّة عواقب الحث بابليس، من جهة؛ لأن الحوف من جراء  
مخالطة واجبات الوظيفة وارد جداً اليمن امتثالاً إلى قواعد المسئولية  
التي تنظمها القوانين، ومن جهة أخرى؛ لأن التجربة التاريخية تثبت بدرجة  
ارتباط سلطات الدولة بقسمها. ويذهب الفقه أن لبليس - رغم ذلك - فوائد  
أولها: أنه يمثل انقطاعاً في الزمن بين ما هي مؤدي اليمن ومطلبة بهر من  
التجسد المؤسسي للصحة المجردة لمؤدي اليمن، بما يتضمنه ذلك من تنبيه  
له بضرورة التخلي عما يتنافس دوره الجديد، وتحمله عبء المصلحة العامة،  
وثانيها: طمأنينة الهيئة الاجتماعية، بما أن أداء اليمن يحصل إعلاناً من جانب  
مؤديه بخطوّه لنظام محدد، بما يحدد وجود دولة القانون، التي يكون فيها  
كل مؤتمن على سلطة عامة، مهما كانت سلطاتها، صاحب سلطة مؤسّسة،  
تحدد اختصاصاتها سلطة عليها هي سلطة القانون والديمقراطية. وهو من جهة  
ثالثة: يحصل شيئاً من الشفافية التي تتيح الاطلاع على كيفية عمل المؤسسات  
العامّة التي قلما تصل إليها أنظار المواطن العادي<sup>(٢٨)</sup>.

وفرضت الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة نفسها على مؤسسة القسم ذات  
الجلد الديني. فهناك دول ألغت اليمن تماماً أو استعاضت عنه بإعلان أو  
تأكيد، وأخرى جردته من الإحالة للدين. على سبيل المثال، بموجب قانون  
القسم الموحد preliminary oath لعام ١٨٦٨م كان أعضاء مجلس العموم  
البريطاني يؤدون القسم التالي: «أقسم بالله العظيم أن أكون مخلّص وموالياً  
بصدق لجلالة الملكة وورثتها وخلفائها وفقاً للقانون، فليساخني الله». ولكن  
مثل صدور قانون القسم Oath Act عام ١٩٧٨م يمكن للعصر أن يؤدي ذلك  
القسم أو أن يكتفي بأن يصرح ويؤكد علناً، وهذا، بأنه سيكون مخلصاً  
وموالياً لجلالة الملكة وورثتها وخلفائها وفقاً للقانون. والدستور الأمريكي  
(١/٢م) يترك للشخص المعني الخيار بين أداء القسم Oath أو الإعلان بشكل  
تأكيد Affirmation، بدعم الدستور، سواء في ذلك رئيس الولايات المتحدة  
وأعضاء الكونجرس وأعضاء المجالس التشريعية في الولايات وكل الموظفين

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢١٠ - ٢١٥

التمثيليين والقضائيين، ويراعى أن القسم، في أمريكا، فضلاً عن إتاحة الاستعاضة عنه بإعلان أو تأكيد، لا يتضمن أية إحالة دينية، إحصائياً لص المادة (٣/٦) من الدستور والذي جرى بأن لا يطلب أبداً أي اختبار ديني كمؤهل لأية وظيفة أو منصب عام في الولايات المتحدة<sup>(٣٩)</sup>

وجدير بالذكر أن تساؤلاً ثار مؤخراً بمناسبة انتخاب أحد المسلمين عضواً في الكونجرس الأمريكي، حول أي كتاب يتسم عليه، وارتفعت بعض الأصوات «لمساعدة للإسلام معارضة لأداء القسم على القرآن بحجج مختلفة، من بينها أنهم لا يفرون ما فيه، وحل ذلك الإشكال بأن أقسم العضو على نسخة من القرآن كانت أهدت لأحد الرؤساء الأمريكيين منذ أجل طويل. وفي ألمانيا، ورغم وجود القسم واختنامه بأدعاءه، فقد نص الدستور على جواز أداء القسم دون صيغة دينية، وذلك بإعفاء مؤديه من عقبه بالقول: «يساعدني الله»<sup>(٤٠)</sup>.

وقد اعتبرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان أن إلزام أحد أعضاء البرلمان بأداء قسم ديني يعد انتهاكاً لحرية ضميره التي تحميها المادة (٩) من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان<sup>(٤١)</sup>.

وهكذا يمكن القول بأن الدولة الحديثة العلمانية، رغم احتفاظها بالقسم لديها نزعت عنه طبيعته الدينية، أو أنها راحت فيه، انطلاقاً من حيادها تجاه الدين ومساواتها بين مواطنيها بصرف النظر عن عقائدهم الدينية، إمكانية أن يولي المنصب العام شخص يعتقد أي دين من الأديان، أو لا يدين بأي دين على الإطلاق.

أما في الدول المتخلفة مثلاً في بعضنا فإن دستور فرنسا وإنساناً مع أخذها بالعلمانية الصريحة قد انحلا من مثل هذا النص حيث ألغي أداء اليمين عند تولي المناصب العامة، بالنسبة لرئيس الدولة وأعضاء الحكومة وأعضاء البرلمان اختياراً من عام ١٨٧٠م، وإن كان ظل معصوفاً به - مع تجريده من أية إشارة دينية - بالنسبة للقضاة، بدءاً من المجلس الدستوري إلى

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢١٧ - ٢١٨

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢١٧ - ٢١٨

(٤١) Affair No. 34645/94, Baccarini et Auten C., San-Marie, 16 Février 1999. (٤١)

أعضاء محاكم العمل والمحاكم الرأحية، باستثناء قضاة مجلس الدولة وأعضاء ديوان المحاسبة وهراف المحاسبة في الأقاليم أما صيغة اليمين فوجد مثالا لها في اليمين الذي يؤديه عضو المجلس الدستوري بموجب المادة (٣) من القانون الأساس الصادر في ٧ نوفمبر ١٩٥٨م والتي تنص على أن العضو يتسم هي أد يقوم بوظيفته بشكل جيد وأمين وأن يمارسها بكل نجرد، في إطار احترام الدستور، وأن يحافظ على سرية المداولات والتصويت، وأن لا يتدخل أي مؤلف عيني. ولا يقدم أية استشارة، في المسائل المتعلقة بالمجلس<sup>(١٢٢)</sup>.

أما في تركيا، فإن القسم أو اليمين الدستوري الذي يؤديه النواب قد استبعدت منه (وقبل دستوري ١٩٦١، ١٩٨٢م) كل إشارة عينية، وجرى تضمينه الالتزام بالمحافظة على العنصرية ومبادئ أتاتورك، ويؤدي رئيس الجمهورية اليمين الآتية طبقا لنص المادة (١٠٣) من الدستور أمام المجلس الوطني الكبير:

بصفتي رئيسا، أقرم بشرفي أمام الأمة والتاريخ التركي العظيم بأن أعمل بكل قواي لأحمي، وأصون وجود واستقلال الدولة، وسلامة أرضي الوطن والأمة التي لا تتجرأ والسيدة غير المشروطة للأمة، وبأن أبقى مخلصا للدستور وسيادة وحكم القانون، والديموقراطية وإصلاحات أتاتورك، ونسباً للجمهورية العثمانية، وبأنني لن أحمي عن شغل السلام والرخاء الاجتماعي، ولا عن شغل الحرية وحقوق الإنسان لكل فرد ضمن إطار التضامن الاجتماعي والعنالة، وأن أكون منصف في حماية شرف وكرامة الجمهورية التركية وفي الوفاء بهذا الالتزام الذي قطعته على نفسي<sup>(١٢٣)</sup>.

ويؤدي النواب طبقا لنص المادة (٨١) من دستور ١٩٨٢م القسم الآتي:

وأقسم بشرفي ونراحتي، وأمام الأمة التركية العظيمة، بأن أصون وجود واستقلال الدولة ووحدة التي لا تتجرأ، والسيدة المطلقة للأمة، وأن أظل

(١٢٢) فرديك سوغاجو، المرجع السابق، ص ٢٢٢

(١٢٣) المصدر السابق ذكره لتعويض المصور التركي



مخلّف لسيادة القانون، ولجمهورية انديموقراطية والعمامية، ولبادئ  
اتاتورك واصلاحيه، وبأن أبذل كل جهد لكي يتمتع كل شخص بحقوق  
الإنسان والحريات الأساسية في ظل سلام ووحدة المجتمع، والنظام  
القومي والمثالي، والالتزام بالدستور<sup>(١٤)</sup>.

ويظهر الطابع الديني للدولة في إبراز في القسم، حيث يؤدي رئيس  
الجمهورية، طبقاً للمادة (١٦٦) من الدستور القسم الآتي:

#### «بسم الله الرحمن الرحيم

إنني باعتباري رئيساً للجمهورية، أقسم أمام القرآن الكريم، وأمام  
الشعب الأتري، بالله القادر المتعال، أن أكون حارساً للمذهب الرسمي،  
ونظام الجمهورية الإسلامية، ودستور البلاد، وأن أبذل كافة قدراتي  
وامكانياتي في أداء مسؤولياتي، وأن أكون واثقاً على خيعة الشعب،  
والوطن، ونشر الدين والأخلاق، وسائدة الحق، وبسط العدل وأن أفي  
أي نوع من الاستبداد، وأن أدفع عن حرية وحرمة الأشخاص، وعن  
الحقوق التي ضمنها الدستور للشعب، ولا ألو جهداً في سبيل حرية  
الحدود، والاستقلال السياسي، والاتصافي، والثقافي للدولة، وأن أحفظ  
- بالاستعانة بالله وإتباع رسول الإسلام والأئمة الأطهار عليهم السلام - الصلاحيات  
التي أوتيتها لي الشعب كأمين مقدسة، بكل أمانة، وتلوي، وتضحية، وأن  
أسلمها لمن يتخيه الشعب من بعدي<sup>(١٥)</sup>.

ويؤدي النواب، طبقاً للمادة ٦٧ من الدستور، اليمين الآتية في أول  
اجتماع للمجلس، ويقعون على ورقة القسم.

#### «بسم الله الرحمن الرحيم

أقسم بالله القادر المتعال، وأمام القرآن الكريم، بالاعتقاد على شرطي  
الإنساني، وأتعهد أن أكون مخلصاً من حرمة الإسلام، وحارساً للمذهب  
الثوري الإسلامية للشعب الأتري، وأسس الجمهورية الإسلامية حاصلاً الأمانة  
التي أمّنها الشعب عنا، بأمانة وعدالة وصرافاً في تأدية مسؤوليات أمانة

(١٤) المصدر السابق ذكره ننصوص الدستور التركي

(١٥) المصادر السابقة ننصوص الدستور الأتري

الأمانة والشفرة، متمسكاً باستقلال وحسن الوطن وحفظ حقوق الشعب وخدمة الجماهير ومداومة عن الدستور وضماً بصفت عيني في تصريحاتي وكتاباتي وإبداء وجهات نظري - استملاك الوطن وخدمة الشعب، وتأمين مصالحه ويؤدي بواب الأقليات ذات النعير مع ذكر كتابهم المقدس<sup>(٤٦)</sup>

أما في مصر، وطبقاً لنص المادة (٧٩) من دستور ١٩٧١م، يؤدي رئيس الجمهورية أمام مجلس الشعب وقبل مباشرة مهام منصبه القسم الآتي: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصاً على النظام الجمهوري، وأن أحترم الدستور والقانون، وأن أحرص مصالح الشعب وحياة كاملة، وأن أحافظ على استقلال الوطن وسلامة أراضيه». ويؤدي نائب رئيس الجمهورية - في حالة تعيينه - ذات القسم أمام رئيس الجمهورية طبقاً لنص المادة (١٤٩)، ويؤدي الوزراء ذات القسم أمام رئيس الجمهورية طبقاً لنص المادة (١٥٥) من الدستور.

ويقسم عضو مجلس الشعب طبقاً للمادة (٩٠) أمام المجلس وقبل مباشرة عمله القسم الآتي: «أقسم بالله العظيم أن أحافظ مخلصاً على سلامة الوطن والنظام الجمهوري وأن أحرص مصالح الشعب وأن أحترم الدستور والقانون». واليمين الدستورية المصرية، وإن تضمنت إحالة فنية، فإنها تقارب النصوص مستقرة في الدول اللسانية وفق النموذج الدستوري المعتاد للدولة الحديثة، دون تحميلها بالأشكال الأيديولوجية، علمانية كانت أو دينية التي تلحظها في النظامين التركي والإيراني.

---

(٤٦) المصادر السابقة نصوص الدستور الإيراني

## المبحث الثاني

# أثر المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في مؤسسات الدولة

نقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب، نناقش في أولها: أثر الموقف الدستوري من علاقة الدين بالدولة في نظم الدولة في الدول العثمانية (تركيا وفرنسا) والموقف في الدولة الحديثة (إيران) ثم في مصر.

## المطلب الأول

### في الدول العثمانية (تركيا وفرنسا)

في الدول العثمانية انعكس الموقف الدستوري من علاقة الدولة بالدين في أمرين، أولهما: طمنة الحياة والمؤسسات العامة، والثاني: تنظيم الحياة المدنية ونشول كلاً منهما في فرع.

## الفرع الأول

### طمنة للمؤسسات العامة

٦٠ - في فرنسا: سميت الجمهورية، التي استقر شكل الحكم عليها نهائياً بعد الجمهورية الثالثة، وخصوصاً بعد قوانين ١٨٧٥م التي سنّ وأشرها إليها، وبالتوازي مع النصوص الدستورية أو القوانين الأساسية والمواثيق التي نظم الإحار، لكني لعلاقة اندوه بالدين، والتي أوردنا بعض منها، إلى تنظيم كل أوجه الحياة العامة بما يتفق ومبدأ الممدية والفصل التام بين لكبة وللدولة، ولا سيما فرع كل أثر ديني من المرافق العامة، والتأكيد على أن الدولة هي ليد الوحيد في الإقليم، وتأكيد الحياد على الصعيد الديني

وفي هذا الإطار جرت عمليات تطهير واسعة في صفوف موظفي

الدولة وشمل ذلك - فيما شمل - السلطة القضائية، مجرى تعطيل المبدأ الدستوري القاضي بعدم قابلية القضاء للفرل مؤقتاً لمدة ثلاثة شهور، بموجب قانون صدر في ٣٠ أغسطس ١٨٨٣م، وعزل خلالها ٦١٤ قاضيًا.

وأُلغيت هيئة الإرشاد الديني العسكري بقانون صدر في ٨ يوليو ١٨٨٠م، وأُلغيت هيئة الإرشاد الخاصة بالامتيازات العسكرية لمدينة باريس في ١٨٨٠م، وباتت ممارسة الشعائر محصورة في الأماكن المخصصة لذلك؛ وحُرف العديد من الممرحات الراهبات، وحُظرت أية مشاركة رسمية في شعائر دينية عامة بموجب تعميمات وراية صدرت في ٧ و ٢٣ ديسمبر ١٨٨٣م، وأُلغيت هيئة الإرشاد الديني في المدارس العسكرية في ١٨٨٤م<sup>(١)</sup>.

وتتمت علمنة الحياة البلدية بدرجةها، ويشار في هذا الصدد بوجه خاص إلى قانون ٥ أبريل ١٨٨٤م بخصوص المجالس البلدية الذي نص على أن عضوية المجلس البلدي لا تتفق مع وظيفة كاهن أو رجل دين في عبادة معترف بها بصورة قانونية (المادة ٣٣ - ٩)، وأن العصبة مسكوك من النظام في الأماكن العامة، ومن بينها الكنيسة (المادة ٩٧)، وأن له الحق في الإشراف على لمصبرات البلدية وباتلني حظرها (المادة ٩٧)، وأن يجوز مفتاحاً للقبّة المجرس (المادة ١٠١) ويحكم الأمر بفرع الأجراس في بعض الظروف (المادة ١٠١). وأكد قانون صادر في ١٥ نوفمبر ١٨٨٦م حياة المقابر؛ في حين كان يمكن لهذه لجساعة دينية معترف بها أن تحوز كامل المقابر القروية أو جزءاً منها، وأقر - بموجب قانون صدر في ١٥ نوفمبر ١٨٨٧م - إجراء طقوس دفن مدنية (لا دينية) إذا كانت تلك هي إرادة الموقوف الصريحة<sup>(٢)</sup>.

أما على صعيد القضاء والقانون، فقد كد لتعامل الثورة الفرنسية ومؤسساتها المدنية مع الدين أثر واضح في هذا المجال، وإذا كنا سوف نتناول الوضع على صعيد القانون في الفصل الثالث من هذا الباب، فإننا نشير إلى التأثيرات على صعيد الإجراءات القضائية، ومنها إلغاء القسم الديني من إجراءات الإثبات، ورمع الصبيان من قاعات المحاكم وحظر تعميم وراي صدر في الثالث والعشرين من مايو ١٨٨٠م على أعضاء

Pierre Langren, *ibid.*, p62-63. (١)

Pierre Langren, *ibid.*, p62-63. (٢)

المحاكم أن يشاركوا بصفتهم الرسمية في مسيرات عيد الغراند<sup>(٣)</sup>

٦١ - في تركيا دشت الجمهورية الجديدة بقيادة مصطفى كمال عملاً من الإجراءات العبية التي هدعت إلى إلغاء المؤسسات السياسية والاجتماعية الموروثة من الامبراطورية وعكست تلك الإصلاحات إنتاجاً جديداً نحو العلمانية، التي مثّبت فلسفة ثقافية وسياسية للنظام الجديد. فقد اعتكف قادة النظام الجديد أن العلمانية يجب أن تكون واحدة من أهم مقومات الدولة الجديدة، وعملوا إلى إصدار مجموعة من التشريعات الهادفة إلى تحديث وجه الحياة في تركيا<sup>(٤)</sup>.

ففي ٣ مارس ١٩٢٤م قرر المجلس الوطني الكبير إلغاء الخلافة. واسقطت الجنسية التركية من الطفلة وسافر آل عثمان في أعقاب ذلك. وفي ذات اليوم صدر قانون الإصلاح الديني، وبحجبه الذي منصب شيخ الإسلام وجسم الأجهزة الدينية والقضائية المرتبطة به. وألغيت وزارة الأوقاف وأنشأت إدارة الشؤون الدينية الملحقة برئاسة الوزراء، وصودرت ممتلكات الأوقاف وحولت إيراداتها إلى الخزينة العامة لتحويل مصروفات الدولة. ووضع قانون صدر في ذات اليوم كل المدارس التي كانت تدار من قبل الهيئات الدينية تحت إشراف وزارة التعليم. وفي أبريل ١٩٢٤م وافق المجلس الوطني الكبير على مشروع قانون مقدم من الحكومة بإلغاء المحاكم الشرعية باعتبارها عائقاً في وجه محاولات تحديث وتوحيد النظام القضائي، ونقلت اختصاصاتها إلى المحاكم المدنية، ونيط بها تطبيق الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية<sup>(٥)</sup>.

ولم ينعثر مصطفى كمال جهداً في مهاجمة المظاهر الدينية التقليدية وبصفة خاصة الطرق الصوفية، ومن ذلك على سبيل المثال خطابه في مدينة قسطنطيني معتقل الطريقة المولوية في ٣٠/٨/١٩٢٥م والذي ورد فيه: 'إن الجمهورية التركية العلمانية لا يمكن أن تكون بعد الآن أرضاً خصبة للتشايخ واندراوش وأتباعهم. إن طلب الحود والمساعدة من قبل الأموات صعبة

(٣) Ibid.

Nazi Dürken: The development of Secularism in Turkey, Hurst & Company, London, (٤)

www. ....

(٥) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص ٣١٣ - ٢١٦.

للمجتمع الإنساني المتحضر وإذا كان هناك طريقة حقيقية فهي طريقة الحضارة لنبية على المعلم وعلى من يريد أن يكون إنساناً أن يأخذ بما تقدمه هذه الحضارة وعلى مشايخ الطرق أن يهتموا بهذا الكلام، وأن يبادروا بإخلاق تلاميذهم ورواياتهم عن طيب خاطر قبل أن أدمرها فوق رؤوسهم، وعلى الأمور أصغر مجلس الوزراء في أول سبتمبر ١٩٢٤م ثلاثة قرارات تحظر جميع الطرق الصوفية وتغلق التكايا والروايا العائدة لها، وتحظر ارتداء الزي الديني على غير رجال الدين، وتزوم موظفي الدولة بلبس القبة<sup>(٦)</sup>.

وأخيراً فذلك صدور قرارات أخرى تحظر على علماء الدين لبس زيهم خارج المسجد، وتفرض ارتداء القبة على الشعب كله، وتفرض السفور على النساء. وفي عام ١٩٢٦م تقرر إلغاء التقويم الهجري، واستخدام الأنظمة العالمية للوقت والتقويم، وتمثيل أيام العطلات.

وفي عام ١٩٢٨م أُسِّعَ بتدقيق اللغة التركية من الحرفات العربية والفارسية، وفي عام ١٩٢٨م حُلِّلَ رسم رئيس الجمهورية والنواب لحذفت منه الإشارات الدينية على النحو السابق ذكره.

وفي عام ١٩٣١ - ١٩٣٢م حُلِّدَ عند المساجد وحُفِظَ عند الوعظ وأُفْرِضَ عليهم ألا يقصروا خطبهم على المسائل الدينية، وأن يهتموا بماتل اجتماعية والاقتصادية. وتحول جامع أيا صوفيا إلى مشحف في خطوة ذات دلالة رمزية كبيرة إذ كان أكبر كنائس الإمبراطورية البيزنطية وأقدمها قبل أن يحوله محمد الفاتح عند استيلائه على إسطنبول إلى مسجد. وفي عام ١٩٣١م تُرجم القرآن إلى اللغة التركية وأُظهِرَ مع تفسير تركي له. وفي عام ١٩٣٢م نُظِّمَ مصروح من هذه الترجمة على الناس للمرة الأولى في أحد جوامع استانبول وأصبح المؤلفون يرفضون الأذان باللغة التركية<sup>(٧)</sup> وتطلب تحديث القوانين استحداث هيئات قضائية جديدة تقوم على تطبيقها وجرى ذلك بشكل تدريجي نظراً لصعوبة التحلي من المحاكم الشرعية وللشور الذي

(٦) د إبراهيم خليل الخلاف الجندب التاريخية للترجمات العثمانية في تركيا المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٦، ١٧.

(٧) أحمد عبد الرحيم مصطفى، مرجع سابق، ص ٣١٤ - ٣١٥.

كان للقضاة الشرعيين في النظام العثماني، والذي لم يكن مقتصرًا على الفصل في المحصومات، وإنما اتسع ليشمل طائفة واسعة من أحوال لإدارته. وكانت البداية مع المحاكم التجارية المشكلة من ثلاثة من القضاة تعينهم الحكومة، وأربعة قضاة يمتدنون للتجارة لتطبيق قانون التجارة المسحول عن القانون الفرنسي. ويتابع إجراءات معاملة ما يتبع في أوروبا. واتسع الأمر في سنوات القرن التاسع عشر بإنشاء شبكة من المحاكم النظامية التي اختصت بالنظر في جميع المسائل التي تخرج عن اختصاص المحاكم الدينية، وكانت تشكل من مجلس الكبار البسيط على مستوى الساحة مؤلفًا من اثني عشر عضوًا، ويعلو تلك المجالس محاكم الدائرة (قضاء - سنجق) ومحاكم الاستئناف في مراكز الولايات، ويترشح على قضاة «مجلس الدولة» في إسطنبول، وضمت لذلك المحاكم قضاة من غير رجال الدين بل من غير المسلمين هيئتهم السلطات المدنية إلى جانب القضاة من رجال الدين<sup>(٨)</sup>. ونلاحظ هنا مدى التشابه بين هذه التطورات، وما كان يجري من تطورات في مصر في ذات المرحلة.

## الفرع الثاني

### تنظيم الحياة الدينية

على الرغم من أن الدولة العثمانية لا تعتنق دينًا ولا تذهب أي دين، فإنها ملزمة بأن تنظم الحياة الدينية لسكانها حتى لا يحس لهم ممارسة شعائرهم الدينية.

٦٦ - في فرنسا؛ على الرغم من عدم احترام الدولة بأي دين، مع التزامها باحترام كافة الأديان واحترامها بحرية المعتقد من أية ملة في ممارسة شعائريهم بشكل جماعي، وانطلاقًا من سلطة الدولة المطلقة في تنظيم المسائل الاجتماعية التي يرى المشرع أهمية لتنظيمها، عُرف القانون العام تنظيمًا قانونيًا للمؤسسات الدينية لا يقتصر على السماح لتلك المؤسسات بالوجود القانوني المنظم، بل يسمح - حاليًا - برح من الدعم المالي الذي تقدمه الدولة لتلك المؤسسات؛ لتمكينها من القيام بدورها وعلى الرغم

(٨) أحمد عبد الرحيم مصطفى، المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩١

من تراجع ممارستهم لشعائهم الدينية، إذ يحضر أقل من ١٢٪ منهم قداس الأحد بانتظام) وتوجد، إلى جانب الكاثوليكية، خمسة أديان أخرى، بمقياس أعداد المسمين إليها، يأتي في مقدمتها الإسلام، الذي يعد ثاني الأديان انتشاراً في فرنسا (٤,٥ مليون) والبروتستانتية (٧٥٠ ألف) واليهودية (٦٥٠ ألف)، والبوذية (٦٠٠ ألف)، والأرثوذكسية (٢٠٠ ألف)<sup>(٩)</sup>.

لقد أثبتت الملاحظات والمصاحبات منذ الثورة وحتى صدور قانون ١٩٠٥م وما بعده، وسعي المؤسسات الدينية إلى التكيف مع تيار العلمانية الجارف من جهة، ووعي الدولة بضرورة مراعاة الاحتياجات الروحية لطعام واسع من مواطنيها، إلى نشأة نظام عام للعبادات، سمى من خلاله الكنائس المختلفة إلى تنظيم نفسها في جمعيات ذات نفع عام في إطار قوانين الدولة. وقد لعب لهذه مجلس الدولة تحديداً دوراً كبيراً في هذا المجال إلى الحد الذي أدى إلى إبطال وصف «منظم الحياة الكنسية» عليه، كما سبيل أن أشرنا. ولا شك أن لهذه مجلس الدولة بملامح المرفق العام المستقرة في وجدان المجلس وراثته، قد لعبوا دوراً في أن يتأثر تنظيم المؤسسات الدينية كثيراً بقواعد المرفق العام.

وتلزم المبادئ الدستورية لجمهورية الفرنسية ومبادئها الدولية (ولا سيما الاتفاقية الأوروبية الموقعة في ٤ نوفمبر ١٩٥٠م لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، التي تمت المصادقة عليها بالمرسوم رقم ٧٤ - ٣٦٠ الصادر في ٣ مايو ١٩٧٤م)، بضمان الحرية الدينية والممارسة الحرة للشعائر دون أي تمييز، وبمكافحة كل أشكال الإقصاء العرقي أو العنصرى للدين. على أن الاجتماعات من أجل الاحتفال بشعائر دينية في الممرات العامة لجمعية دينية أو الموضوع تحت تصرفها هي اجتماعات عامة، لا يمكن منع غير الأعضاء من حضورها ورغم حرية المستولين بها في تنظيمها فإنها تبقى تحت رقابة السلطات لمصلحة النظام العام (المادة ٢٥ من قانون ١٩٠٥م)، وفي حال وقوع اضطرابات داخل السبي المحصص لعبادة يمكن أن يستدعى المسئول عنه قوى الأمن، ولكنه لا يستطيع الاعتراض على تدخلها حتى وإن لم يستدعها، إذا رأت السلطة المختصة

(٩) حسب عبد القادر، فرنسا والأديان المصدرة، مرجع سابق



(القُعدة أو حاكم المنطقة) ضرورة لذلك بسبب خطورة الوضع<sup>(١٠٠)</sup>

ويمكن للسلطة العامة أن تتدخل في مضمون تلك «الاجتماعات، والاجتماعات السياسية محظورة في المقرب المستخدمة عادة لممارسة الشائعات السلبية وملحقاتها (المادة ٢٦ من ذات القانون) وهي حال الحماية بوضع منظمو الاجتماع، ومستولو العبادات الذين شاركوا فيه للعقوبات، ويترخص مستولو العبادات للعقوبات المنصوص عليها في المادة ١٤ من قانون ٢٨ مارس ١٨٨٢م إلا أعطوا مرسماً دينية للأطفال ما بين ٦ و١٣ سنة المسجلين في مدارس رسمية أثناء ساعات الدوام المدرسي (المادة ٢٩). ويجب أن يتحاشوا في عظامهم أي كذب أو دم، وأي عمل من شأنه التسبب باضطرابات في النظام العام. على أن نطاق تطبيق هذه القيود محدود بأماكن ممارسة الشعائر الدينية، إذ يحل لسوق العبادة - بصيانه مواطنًا - المشاركة في الشئون العامة. ويذكر أنه كان محظورًا - بموجب المادة (٤٠) من قانون ١٩٠٥م - انتخاب مسرولي العبادات في المجلس البلدي الخاص بالمنطقة التي يمارس فيها مسؤوليته، على أن هذا المحظر كان قاصرًا على مدة ثماني سنوات تبدأ من تاريخ إصدار ذلك القانون<sup>(١٠١)</sup>.

وفضلاً عن خطوط الجمعيات الدينية لتنظيم التي تقوم على تطبيقها السلطات المحلية، فإن الحكومة الفرنسية، في الشئون العامة لكل ديانة، تتعامل مع كداد أو مجلس هام لديانة يتولى تمثيلها على الصعيد القومي. وهي تتعامل مع تلك المجالس من خلال مكتب العبادات في وزارة الداخلية Bureau des cultes، أو من خلال اللجنة الوطنية الاستشارية لحقوق الإنسان (CNCDH)، الملحقة بالوزير الأول، والتي تضم ممثلين عن شتى الديانات.

وتبعاً لمعاملة القانون الفرنسي للجمعيات الدينية كجمعيات خاضعة للقانون العام، تحري النصوص المسكّنة لحرية تشكيل الجمعيات وعملها وتنظيم الاجتماعات العامة عمومًا على تشكيل الجمعيات والاجتماعات والعميرات العامة المتعلقة بالأمور الدينية. وهي النصوص الواردة في قانوني العامين ١٩٠١م، ١٩٠٥م وحرية تأسيس الجمعيات والأحزاب مطلقاً طبقاً

Alain Boyer Le Droit Des Religions en France, press universitaires de France, p. 220 (١٠٠)

Alain Boyer: Ibid, p. 220 (١٠١)

للقانون، ولا يتوجب على المؤسسين سوى الإخطار للمصالح على الاعتراف  
 انقائوي عملاً بمص المادة (٢) من قانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية  
 التجمع والذي جرى بأن «يمكن أن تشكل جمعيات لأشخاص بحرية، من  
 دون ترخيص أو تصريح مسبق، ولكنها لا تتمتع بالأهلية القانونية إلا إذا  
 تقيدت بأحكام المادة (٥) وعلى أرضهم من «الهيئة الخاصة» بجمعيات  
 الدينية، التي أنشأها قانون لمصل المباد في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، فإن هذه  
 الجمعيات إنما تنظمها أيضاً أحكام ومبادئ الباب الأول من قانون أول يوليو  
 ١٩٠١م. وقد تأكد الحق في الانضمام في جمعيات لشؤون المعادة بالاتفاقيات  
 التي انضمت إليها فرنسا، ومنها المادة (١١) من الاتفاقية الأوروبية لحماية  
 حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي تنص فقرتها الأولى على حق كل  
 شخص في حرية الاجتماع السلمي والتجمع بما في ذلك تأسيس للجان أو  
 الانضمام إليها. وتنص الفقرة الثانية على عدم جواز إضطراب هذه الحقوق إلا  
 للحدود ينص عليها القانون، وتُقل لتدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي،  
 للأمن القومي والأمن العام والدفاع عن النظام وتلادي الجريمة وحماية  
 الصحة أو الأخلاق أو حقوق الغير وحرياته، ولا تمنح هذه المادة فرض  
 القبول على ممارسة هذه الحقوق من قبل أعضاء القوات المسلحة أو الشرطة  
 أو الإدارة العامة<sup>(١٢)</sup>.

وقد راددت أحكام القضاء وقرارات مجلس الدولة تلك الحقوق تأكيدياً  
 وأوضحت جوانبها وتفصيلاتها، ونشر على سبيل المثال إلى قرار المجلس  
 الدستوري في ١٦ يونيو ١٩٧١م بشأن قانون وافقت عليه الجمعية العمومية  
 ومجلس الشيوخ بتعديل بعض أحكام قانون ١٩٠١/٧/١ بشأن حرية التجمع  
 والذي ورد فيه.

«وحيث إنه في هذه المبادئ الأساسية التي تعترف بها قوانين  
 الجمهورية والتي أعادت تأكيدها رسمياً مقدمة الدستور مبدأ حرية التجمع،  
 وأن هذا المبدأ هو في أساس الأحكام العامة لقانون أول يوليو ١٩٠١م  
 المتعلق بحرية التجمع، يقتضي هذا المبدأ تشكل الجمعيات بحرية، ويمكن  
 جمعها عليه بشرط واحد هو إنداع إخطار مسبق وعلى ذلك وبإستثناء

(١٢) *Liberté Religieuse et régime des cultes en droit français*, éditions du cerf, Paris, 1996.

التدابير التي يمكن اتحاديها حيال ثبات خاصة من الجمعيات، (المجموعات القائلية والميدشيات الخاصة المحظورة بموجب قانون ١٠ يناير ١٩٣٦م، والمصنف إليها الجمعيات التي تسبب بالحقد أو بالمف انعزقي أو الديني، حيث يسمح القانون بحل ذلك النوع من الجمعيات بالطريق الإداري) فإن تشكيل الجمعيات، حتى حين يرجع بطلان تشكيلها أو يكون غرضها غير قانوني، لا يمكن أن يخضع للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو حتى السلطة القضائية. وتأسيساً على ذلك انتهى المجلس إلى عدم دستورية المادة (٣) من القانون المطلوب إصداره، والتي تمنح السلطة القضائية حق المنع المسبق للجمعيات التي قامت بالإخطار قبل منحها الشخصية القانونية للتأكد من مطابقتها للقانون<sup>(١٣)</sup>.

وقد سمت المبادئ الرئيسة الموجودة في فرنسا إلى الحصول على احترام الدولة بها من خلال تنظيم نفسها استناداً إلى القوانين المنظمة للجمعيات ذات النفع العام وحرية الاجتماع باعتبارها جزءاً من الحريات العامة وتعدل كل منها مع القانون الذي رآه أفضل لأوضاعه، على النحو الآتي: -

أ - رأت الكنيسة الكاثوليكية التي ينتمي إليها أغلب المتدينين في فرنسا في تطبيق قانون ١٩٠٥ وسيلة لظهور الكثير من الجمعيات التي تسبب نفسها إلى الكنيسة الكاثوليكية، والتي يكون للعلمانيين فيها سلطة واسعة دون أن تشرف الكنيسة عليها أو تحكم بها، على أنها لم تجد مناصاً من التعامل معه، ومن ثَمَّ سمت إلى تمييز دورها من خلال المادة (٤) من ذلك القانون التي تنص على أن جمعيات العبادة يجب أن تقتصر على الواحد التنظيم العام للعبادة التي تطرح على نفسها القيام بها. وبواسطة هذه الصيغة، حصلت المؤسسة الكاثوليكية على اعتراف شبه صريح بدورها. واستكمل ذلك بقانون صدر في يناير ١٩٠٧م ونص على أن المدارس لعامة للعبادة يمكن أن تؤسسها جمعيات تتوافق مع قانون عام ١٩٠١م، أو اجتماعات تتعقد بمبادرا فردية تطبيقاً لقانون ١٨٨١م حول حرية الاجتماعات العامة.

ولكن استمرار الكنيسة الكاثوليكية في الامتناع عن تشكيل جمعيات دينية

طبقاً للدسومي ١٩٠٧ و ١٩٠٨م أدى إلى نقل ملكية مباني البديانة الكاثوليكية  
امتبسية قبل ١٩٠٥م رغبة الإصلاحات التي تجري فيها وإس إلى الدولة فيما  
يخص الكاتدرائيات والمطاريات، أو إلى البلديات فيما يخص الكنائس  
الأبرشية ومبارك الكهنة

ويعد مفاوضات طويلة مع الكرسي الرسولي، تم الاتفاق على أن  
تؤسس الكنيسة الكاثوليكية جمعيات أبرشية يرأسها الأسقف المحلي وفقاً  
لنظام نموذجي موحد، وقد اعترف مجلس الدولة (في ١٣ ديسمبر ١٩٢٣م)  
بتوافق هذا النظام مع أحكام القانون الفرنسي، ولا سيما مع قانوني ١٩٠١  
و ١٩٠٥م وهداة الحرب العالمية الأولى، وقعت اتفاقية عام ١٩٢٤م، التي  
أعادت العلاقات الدبلوماسية مع الكرسي الرسولي، وسمحت باستعادة بابا  
روما سلطته الروحية على كنيسة فرنسا. وسمح الاعتراف الدبلوماسي  
بالتأكيد بأن يكون القاصد الرسولي حميد الصلك الدبلوماسي في باريس،  
كما أدت الاتفاقية المذكورة إلى تنظيم الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا على  
أساس الأبرشية التي يرأسها المطران أو الأسقف المحلي اعتباراً من عام  
١٩٢٤م، أنشأ الأساقفة الفرنسيون تلك الجمعيات مراهم ألا تقتصر  
أغراضها على دفع نفقات إقامة الشعائر، وأصبحت، مع استثناءات قليلة  
جداً، هي الشكل الغالب لجمعيات الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا<sup>(١)</sup>.

لقد كان ذلك يعني - على المستوى الدسومي - أن تعترف الدولة  
الفرنسية بسلطة المطران على الصعيد الروحي في أبرشيته وبالتفويضات  
والألقاب التي يمنحها الباب لرؤساء الأساقفة والكرادلة، وأن تُسَلَّم بنبعية  
المطارنة لبيبا، وهو رئيس دولة أجنبية، ومن أجل الحفاظ على سيادة الدولة  
والتماضي مع لضرورات الصلابة، فإن الاعتراف بالأبرشية يكون بناءً على  
طلب يقدمه المطران وليس كرسي روما. ويتعين ترجمة الأنظمة الأجنبية  
لجماعه لا تمثل فرنسا غير إقليم فيها، إلى اللغة الفرنسية، لم عرضها على  
مجلس الدولة قبل الاعتراف بها. أما تعيين المطارنة فيس من طريق قيام  
القاصد الرسولي بإبلاغ الكي دورسيه (وزارة الخارجية الفرنسية) باسم  
المرشح للمقعد الأسقفي الشاغر، فيحيل الكي دورسيه الأمر إلى وزير

Brigitte Claudon, 1960, p. 39-140. (١)

الملاحية، ويكون للحكومة أن تقبل هذا الطلب أو تبلغ المانيكون باعتراضها، وفي حال الاعتراض يقدم مرشحاً جديداً وتعاد نفس الإجراءات، وتكون الحكومة حاداً اعتراضها على المرشح الثاني - مبررة بالقبول بالمرشح الثالث<sup>(١٤)</sup>

ورؤساء الأساقفة سلطة تنظيمية داخل الكنيسة الكاثوليكية ولكن هذه السلطة ليست لها نتائج في نظام القانوني المدني، أما محكمة الكراولة فتأتي من السلطة الروحية والمعنوية التي يمنحهم بها المشاركة في انتخاب الحبر الأعظم<sup>(١٥)</sup>.

أما الجهة التي تمثل الكاثوليكية على الصعيد الوطني فهي مؤتمر أساقفة فرنسا التعالوي، وهو الممثل المعترف به من قبل السلطات العامة فيما يخص التعامل مع المشكلات الخاصة بالجمعيات التابعة له، وللمؤتمر أمانة «سكرتارية» دائمة، وأمانة لتعليم الكاثوليك، ومكتب إرشاد في الجيش، ولجان اجتماعية واقتصادية فضلاً عن مرافق خاصة تتعلق بالمهاجرين، وبالعلاقات مع الإسلام. وليس المجلس هو ركنه السُفُوف للحدث باسم كل الأساقفة بخصوص التوجهات التي تحددها الجمعية العامة التي تجتمع في نهاية شهر أكتوبر من كل عام، والمجلس يتمتع بالشخصية القانونية في إطار قانون ١٩٠٥م<sup>(١٦)</sup>.

ب - أما الديانات البروتستانتية واليهودية فلم تُبذِ معانعة على نحو ما أبدته الكاثوليكية، ووصلت مباشرة إلى تنظيم أمورهم في إطار المادة (٤) من قانون ١٩٠٥م، والتي جرى نصها بأنه «خلال عام من إصدار هذا القانون، يجري تحويل الأملاك المنقولة والمعارية للأديرة، والمجالس الكهنوتية، والجمعيات الدينية والهيئات العلمية العامة الأخرى، مع كل الأعباء والالتزامات استمرت عندها والأوقاف المخصصة لها، بإدارة من استقبلن الشرحيين لهذه الهيئات، إلى الجمعيات التي تتشكل وفقاً لأحكام المادة (١٩) بغرض ممارسته انشغالات الديانة في الدوائر السابقة الحصة بهذه

Alexis Boyer: *Ibid.*, p. 231. (١٥)

Condamine, *ibid.*, p. 139-40. (١٦)

Alexis Boyer: *ibid.*, p. 234. (١٧)

المشأت، وذلك مع الالتزام بالقواعد العامة لتنظيم اشعار الدينية التي تطرح تلك الجمعيات على نفسها القيام بها<sup>١٨٥</sup> وتخضع هذه الجمعيات بدوره لقانون أول يوليو ١٩٠١م آف الذكر والمادة (١٩) من قانون ١٩٠٥م نص على أن يكون «العمل الحصري لهذه الجمعيات ممارسه الشعائر الدينية». ولا يمكنها «باي شكل من الأشكال أن تنقضي إعدامات من الدولة، أو المقاطعات أو البلديات»<sup>(١٨٥)</sup>.

والجهة التي تمثل البروتستانت عمومًا في فرنسا، وتحدث باسمهم مع السلطات العامة هي لدرالية هرب البروتستانتية، وهي جمعية مؤسسة طبقًا لقانون ١٩٠١م تضم جمعيات دينية منظمة طبقًا لقانون ١٩٠٥م، الأمر الذي يعطيها قدر كبير من البرونة، ولكنه يحظر عليها الحصول على إسكانات مالية مهمة من خلال المساهمات الطوعية للكهنس الأعضاء، ولا تمتلك القدرة أموالًا خاصة بها، إلا أن المنضمين إليها من الجماعة البروتستانتية يزادون بشكل مضطرد على نحو يسمح لها بتأكيد صفتها كممثل لهذه الديانة في مواجهة السلطات العامة<sup>(١٨٦)</sup>.

ج - وتتظم بقية الديانات (الأرثوذكسية، الإسلام، بعض المذاهب اليهودية، البوذية، إلخ) في إطار الجمعيات المؤسسة طبقًا للقانون العام للجمعيات الصادر في أول يوليو ١٩٠١م، والذي يسمح بحرية التجميع لكل الأشخاص الذين تجمعهم أفكار أو أنشطة مشتركة في جمعيات لا تهدف إلى تحقيق الربح. ويمكن - طبقًا لهذا القانون - الانسحاب لأي من تلك الجمعيات بتفلي الشبعت إذا صدر مرسوم ينص على اعتبارها جمعية ذات نفع عام. على أن هذا القانون يضع في المادة (١٣) منه قنبًا إضافيًا على الجمعيات الدينية بالنص على أنه «لا يمكن تشكيل أية جمعية دينية دون ترخيص يصدر طبقًا للقانون الذي يحدد شروط عمل تلك الجمعيات». ومع التطورات التي شهدها المجتمع الفرنسي نحو العلمانية الإيجابية، جرى التمسك من ذلك الفيد بحيث يمكن القول بأنه لم يعد يمثل عائقًا من تشكل تلك الجمعيات سواء أفسحت من صفتها تلك أم لم تفصح عنها ويمكن للجمعيات المؤسسة طبقًا لهذا القانون أن تحصل على إعامات من الدولة أو الهيئات

Alain Boyer *ibid*, p. 226. (١٨٥)

*ibid*, (١٨٦)

العامة إذا لم تكن أعضائها ذات طابع ديني صرف، أي إذا كانت تنسب إلى أهداف خيرية عامة أو ثقافية، مثل هيئات الإسعاف (التكنولوجيا في أغلب الأحيان والبروتستانتية أحياناً) وتنظم الجمعيات الإسلامية في ظل هذا القانون تحديداً حيث يمكن لأي منها إذا كانت تعتبر مسجداً<sup>(٢٢٠)</sup> (أي قاعة للصلاة) إلى جانب مطعم أو مدرسة لتعليم القرآن أن تطلب إهدافات من المال العام لأشغالهم غير الدينية مع ملاحظة أن الجمعيات الإسلامية - بوجه عام - لا تحظى بكثير من المساعدات<sup>(٢٢١)</sup>.

ويتجمع معظم المسيحيين الأورثوذكس تحت مظلة المؤتمر القبطي للأساقفة الأورثوذكس، ولكن مكومات هذا المؤتمر المستقلة تحتفظ باستقلالها ضمن كنائس مستقلة ذاتياً. والأمر نفسه يقدل عن الكنائس المونوليتية (الأرمنية والقبليّة) التي تمتلك تنظيمها الخاص.

أما الهيئة الدينية المستقلة لليهود الفرنسيين، فهي المجمع الديني المركزي الإسرائيلي لفرنسا والجزائر، الذي يختار حاضماً فرنسا الأكبر، ويماطله اتجاهات مختلفة مع وجود بعض التجمعات اليهودية التي ترفض الاندراج تحت سلطته.

وهناك الكثير من الحركات اليهودية الأخرى غير الدينية في الغالب التي تتنازع عن المصالح المدنية والأخلاقية لمناطق على المستوى الصمائي، ومطالها تجمع في المجلس التمثيلي لمنظمات فرنسا اليهودية (RIF)، ويته ويس المجمع الديني المركزي صراع على الاعتراف الرسمي برئاسة المطالفة<sup>(٢٢٢)</sup>.

د - الرهبانيات (les congrégations) لا يتضمن القانون الفرنسي تحديداً لمفهوم الرهبانية؛ لأن الهدف الرئيسي الذي كان يصبوا المطرح عام ١٩٠١م هو إبعاد الرهبانيات عن الأراضي الفرنسية، معضداً أن يتيح للسلطات مرونة في هذا الخصوص، ومن ثم كان لتقصاء سلطة مرونة في تحديد ما يوصف

(٢٢٠) على الرغم من نمط أماكن الصلاة في فرنسا فإن القليل منها فقط يعتبر مسجداً حقيقياً لمبار ومتمتع أغلب الكتاب وهو وجود مكان مستقل في معناه أو ما عدا ذلك فيعتبر قاعة للصلاة خمس مكان مخصص لأنشطة أخرى

Chevalant, *ibid.*, p. 134. (٢٢١)

Alain Boyer, *ibid.* p. 237 (٢٢٢)

بالرهبانية واستند القضاء على عدد من المعايير كوجود بدور وطقوس محددة وبظم داخيه معترف بها من السلطة المتبينة. وقررت المادة (١٣) من قانون ١٩٠١م حظر كل رهبانية غير معترف بها بشكل قانوني ودأب البرلمان على رفض كل طلبات الاعتراف بالرهبانيات ولكن لموقف شهد تحولاً اعتباراً من عام ١٩١٤م، حيث هدأت إلى فرنسا رهبانيات لم يكن معترف بها قانوناً ولكنها لم تلاحق عملياً. وبموجب قانون صدر في ٨ أبريل ١٩٤٢م ألغى جرم الرهبانية غير القانونية، ولكن الرهبانيات غير المعترف بها لم تكن تتصق بالشخصية القانونية.

وطلبت عدد من الرهبانيات الترخيص الذي استوجبه القانون وحصلت عليه اعتباراً من ١٩٧١م. وفي عام ١٩٨٧م تم الاعتراف بالرهبانيات من جانب القانون العام، وأصبح وضعها يقارب وضع الجمعيات ذات النفع العام الخاصة لوصاية الدولة<sup>(٢٣)</sup>.

هـ - البدع: وبخلاف من الأديان والجمعيات الدينية التي حظيت بالاعتراف القانوني بها في ظل وصاية الدولة ومساعدتها أحياناً، عرفت فرنسا - بنظامها الميماني القائم على حرية الاعتقاد الديني والحياد تجاه الأديان وتعاثي تحديد ما هو دين معترف به - حركات دينية جديدة لا تلقى قبولاً من جانب القائمين على أمور الأديان الكبرى، وتنطوي - أحياناً - على تهديد للنظام الاجتماعي وهو ما يستجى بالبدع. ومنذ السبعينات والثمانينات، عرف نمو البدع في فرنسا اتساعاً حقيقياً حيث يستثفا ما بين ١٥٠ ألف إلى ٢٠٠ ألف شخص.

وفي القانون الفرنسي من حق البدع، طبقاً للأصل الدستوري المنصوص عليه في قانون ١٩٠٥م في حرية الاعتقاد وعملاً بالقانون ١٩٠١م حول حرية تكوين الجمعيات، أن توجد وتنظم نفسها في حيز الشرعية ضمن الحدود نفسها المقررة لكل أنواع الجمعيات. ألا يكون للجمعية «مقرض غير مشروع، متعارض مع القوانين، ومع لأوامر العامة...» (المادة ٣ من قانون ١٩٠١م)، وعموماً ألا ينطوي نشاطها على إساءة إلى النظام العام<sup>(٢٤)</sup>.

Géodemet, Ibid., p. 140-141 (٢٣)

Géodemet, Ibid., p. 143 (٢٤)



و رغم أن القانون العرسي لا يعطي تعريفاً للبدعة، ويتحاشى استخدام المصطلح على نحو يعطيه معنى محدداً، فقد سعت السلطات العامة والجمعيات الدينية وجمعيات الدفاع عن الأسرة والعرد إلى وضع مدير تتيح تحديد البدع التي تطوي على خطورة اجتماعية وتسمى للتصدي بها فالبدعة الخطيرة هي تلك التي يمارس فيها تلاعب ذهني منهجي، يقضي إلى استلاب الشخص، وتدمير الأسرة، بالتلازم مع احتياطي فكري، وأخلاقي، وصالي أحياناً.

ولأن التشريع لم يتصد لمعالجة هذه المسألة، فقد أصبح الأمر مجالاً للاجتهاد القضائي (مجلس الدولة خاصة)، الذي يسعى للتفسير بين الشبهة والبدعة متوخفاً ألا يسمح لهذه الأخيرة بالإفادة من نظام قانوني وصالي يسهل نموه.

وسمحت جهات متعددة في الدولة إلى التصدي للبدع، وفي هذا الإطار صدرت عدة تقارير رسمية منها: تقرير عام ١٩٨٢م يسمى تقرير ببولازاري، وآخر لشرطة لوطنية في اعام ١٩٨٤م، وتقارير برلمانيين يحمل كل منها اسم النائب الذي ترأس اللجنة المكلفة بصياغته: تقرير فيميان (١٩٨٥م)، وتقدير جيست - هويار (١٩٩٦م)، وكلاهما بعنوان البدع في فرنسا. إلى جانب ذلك أقيمت هيئات متنوعة لمراقبة البدع: المرصد الوطني، ومكاتب في وروايات الشباب والرياضة والقرية الوطنية والعمل<sup>(٢٦)</sup>.

وتفتق السلطات العامة والجمعيات الدينية على عدم التدخل التشريعي في هذا الموضوع مع الحرص على تطبيق دقيق لقانون العام على مشاطات البدع (قانون العقوبات، وقانون اضطراب، وقانون الصحة العامة، والقانون المدني...) <sup>(٢٧)</sup>.

وعلى هذا يمكننا القول بأن كل الأبعاد الموجودة في فرنسا تتمتع بمساواة قانونية قائمة على الحرية الدينية وللمدرسة الحرة للشعائر، ولكن يحسن القول كذلك إن بعض الديانات تتمتع بمساواة أكثر من غيرها،

ibid, p. 144. (٢٤)

ibid, p. 143. (٢٦)

فالأديان القديمة تاريخياً تعرف كيف تستعيد إلى أقصى لحدود من الإمكانيات التي يتيحها بها القانون. ويشترط للحصول على مساعدات من الدولة أن يكون لدى الجماعة الدينية بنية منظمة وتمثيل معترف به، وأن تعرف حقوقها القانونية وكيف تستعيد منها. وتستطيع الديانة الأقدم، والأقوى، والأفضل تنظيمياً أن تحصل على امتيازات أكثر في علاقاتها بالدولة، رغم أن هذه الأخيرة لا تعترف بها، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة.

فمعنى الرضخ من القاحلة العامة التي أرساها دابون ١٩٠٥م والتي تحظر على الجمعيات الدينية تلقي معونات مباشرة من المال العام، فقد هرفت الجمعيات الدينية من التوجع (أ) - (ب) المذكورة آنف كيف تستعيد من أشكالها متنوعة للمساعدات غير المباشرة. فمن ناحية سمح تعديل للقانون المذكور صدر في أبريل ١٩٠٨م، للجمعيات الدينية بالحصول على لقطات الضرورية لإصلاح المباني المخصصة لمبانيها الدينية. ومن ناحية ثانية تلزم الدولة - حالاً - بفتح رواتب رجال الدين الذين يؤفون لخدمتهم في الأماكن التي لا يمكن للأفراد أن يخرجوا منها لممارسة شعائر دينهم (المسجون والمستشفيات)، فيما يعتبر تطبيقاً لمبدأ «العلمانية الإيجابية» الذي يتعين على الدولة بموجب أن تيسر للأفراد إمكانات ممارسة شعائر دينهم. ومن ناحية ثالثة تستفيد تلك الجمعيات من بعض نصوص التشريع الضريبي، فالمادة (٢٢٨) من القانون العام للضرائب تجيز لمؤسسات الأفراد أن يخصموا من رضاء الضريبة الهبات المقدمة للأعمال أو المؤسسات ذات الدفع العام ضمن حدود معينة. وقد قرار التخذ مجلس الدولة في ١٥ مايو ١٩٦٢م، سريان تلك القاحلة إلى الهبات المخصصة إلى جمعيات دينية أو لخدمة المباني المخصصة للعبادة، أو لبعض الأعمال ذات الطابع الخيري أو التربوي أو الاجتماعي أو الثقافي. وشهد لوضع مزيداً من التحسن مع صدور قانون ٢٣ يوليو ١٩٨٧م، المسمى قانون رعاية الأدب والعلوم والفنون، والذي زاد من حد الإعفاءات الضريبية لمبالغ الجمعيات الدينية من جهة وأجار سريانها على الهبات التي تستخدم لمفع رواتب المندمين في خدمة إقامة الشدائر الدينية (٢٢٧).

ومن جهة واحدة، سمح قانون التصحيح المالي الصادر في ٢٩ يوليو ١٩٦١م (المادة ١١) للمعاطفات والتبديلات ولوزير المالية بمح كمالتها للقروض المعلقة إلى تلك الجمعيات لإنشاء مبانٍ جديدة مخصصة لإقامة الشعائر الدينية<sup>(٢٨)</sup>.

وفي ذات الإطار، واعتبارًا من عام ١٩٣٠م أجاز لمبديات أن تعطي للجمعيات الدينية حق انعكس (sans oxyphandique) على بعض الأراضي لإقامة المباني الدينية لمدة ٩٩ عامًا، مقابل إيجار رمزي (فرنك واحد في العام). ومن ثم انتشر هذا الإجراء، الذي أرسى يادى ذي يده لأجل بناء كنائس في منطقة باريس، في كافة أنحاء فرنسا<sup>(٢٩)</sup>.

إن اللاسواة الواقعية في أوضاع الأديان ناجمة عن الظروف التي وُضِع فيها قانون ١٩٠٥م الذي أراد تجاوز التوترات القائمة وتهدئة النفوس، وضمان انتقال مباني العبادة والأماكن الدينية إلى جمهور المؤمنين. وقد أصبحت مواد كثيرة في هذا القانون مهجورة في الواقع، ولا يتم تطبيقها. ومن جهة ثانية فإن الحماية القانونية لم تعد تستند إلى مجرد أحكام قانون ١٩٠٥م بعد أن وضع النص عليها في صلب الدستور. والواقع من الأمر أن ذلك القانون ينصب بشكل أساسي على تنظيم وضع الكنائس، وهو يعطي ملكية المباني الدينية لمبديات، ولكنه يترك للمخصصة لهم هذه المباني حرية الإقامة العادية بها.

لقد أدت هذه التطورات في موقف الدولة من الدين، وأشكال الدعم المختلفة التي تقدم للجمعيات الدينية، والتي أصبحت مكرمة قانونيًا وقضائيًا، إلى وضع المادة (٢) من قانون ١٩٠٥م موضع التساؤل. ويرى البعض أن الحل الوارد بها هو حل أسطوري. وأن الموقف الحالي في فرنسا قد تجاوز مضمون المادة (٢): «لا مصادقة». لا اعتراف، وأن الدولة لا يمكن أن تكون لا مبالية تجاه الأديان، ويتمين عليها أن تنهج سياسة عامة للاعتراف والتعامل، وأن تميد النظر في قانون ١٩٠٥م، لأن هناك شهادات قوية تحيط بدمستورية المادة (٢) من قانون ١٩٠٥م لأنها تقيم نظامًا

ibid. (٢٨)

ibid. (٢٩)

ينطوي على التمييز<sup>(٣٠)</sup>

إضافة إلى ذلك فإن قانون ١٩٠٥ لم يتضمن تصوراً مسبقاً لحل الإشكاليات الناجمة عن العبء الديني المستحقة أو توقعاً للانتشار الواسع لعمليّات أخرى. وفي هذا الإطار يطرأ كثير من المهنسين بشعير حرية المعمارية الدينية، ومنهم كثير من العلمانيين والمسيحيين، إلى وضع الإسلام، فيرون أن جزءاً كبيراً من مشكلات المسلمين في فرنسا (أصحاب داني أكبر الشبانات) يرجع إلى غياب هيئة تمثيلية عامة على الصعيد الوطني، ويمكن فهم ذلك على ضوء أن الدين الإسلامي لا يعترف بمؤسسة دينية بمعنى الكلمة، وليس لديه (ب هذا المذهب الشيعي) إكليروس حقيقي، بالإضافة إلى بحث بعض ممثلي الجماعات الإسلامية عن مشروعيتهم في الخارج، في حين أن لدى الفرنسيين حساسية تاريخية تجاه ذلك الأمر (لقد أخذ على الكنيسة الكاثوليكية مثلاً طويلاً أنها ليست هاليكانية بما فيه الكفاية وتطرح دليلاً أجهياً هو البابا). وأرصى هؤلاء بأن تعتمد الجماعة الإسلامية الفرنسية على قواها الخاصة في تنظيم نفسها من خلال تشكيل مجلس إسلامي عام يعتمد على بنية مرنة من النموذج الكونغرساني، وأن وصاية الدول الإسلامية على الإسلام في فرنسا هي نتيجة الغياب شبه الكلي لإعانة عامة تدمجها الدولة أو البلديات، ودعوا إلى إصلاح هذه اللامساواة الفعلية بكون الأختلال بمبدأ العلمانية<sup>(٣١)</sup>.

وإذاً من مسلمي فرنسا لذلك، أسسوا عام ٢٠٠٣م المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية<sup>١</sup> ليتمثلهم لدى السلطات العامة ويشهد المجلس منذ تأسيسه تجديداً بين المسلمين من أصل جزائري الممثلين في الاتحاد الوطني لمسجد باريس<sup>٢</sup>، والمسلمين من أصل مغربي الممثلين في «الفيدرالية الوطنية لمسلمي فرنسا» التي شهدت مؤخرًا انشقاقاً في صفوفها أدى إلى انخراطها، وظهور فتجع سلمي فرنسا<sup>٣</sup> محلها، وإلى جوارها يوجد «اتحاد

(٣٠) جان ماري وهرينج (رئيس المحكمة الإدارية) «في القيمة القانونية اليوم نسخ الدولة من الاحترام بلعق ونسبها»، مقال في مجلة القانون العام، العدد (٦) لعام ٢٠٠٦ م. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٦ م، ص ١٦١٣ وما بعدها، وكذلك ميلان دورو (استاذة بجامعة باريس) مجلة القانون العام، العدد (١) لعام ٧ م (مجلة القانون العام)، ص ٢٦٥ وما بعدها.

Alain Boyer, *ibid.*, p. 237-238 (٢٠١٠).

المنظمات الإسلامية المرصية الذي يشر إلى ارتباطه بجماعة الإخوان المسلمين. وقد تولى رئاسة المجلس العرسي للديانة الإسلامية مد تأسسه السيد دليل أبو بكر ممثل الاتحاد الوطني لمسجد باريس. وفي ٢٠٠٨/٦/٨ أجريت الانتخابات لثالثه لاختيار أعفء المجالس الإقيمية لبالع عندها ٢٥ مجلساً، وأعضاء المجالس الإدارية، وانتى أغلبها اختيار أعضاء المجلس التنفيذي المكون من ٣٤ عضواً، يختارون بنورهم رئيس المجلس. وتجري الانتخابات هي أساس المساجد حيث شارك فيها ٤٩٠٠ مندوب يمثلون ١٠٣٥ مسجداً ويتفاوت عدد المندوبين المجلس لكن مجلس إقليمي تبعاً لاختلاف مساحته. وأهم المشكلات المطروحة على المجلس الفرنسي لديانة الإسلامية هي العمل على إنشاء مساجد جديدة ولائقة في أماكن وجود المسلمين بالقاهرة مع استحداث المحلية، وإرساء الروابط التي تجمع بين مسلمي فرنسا بدلاً من تفريقهم وفقاً لأصولهم، وإعداد وتأهيل الأئمة من بين مسلمي فرنسا بدلاً من الاعتماد على الخارج<sup>(٣٢)</sup>.

٦٣ - في تركيا؛ يدين حوالي ٩٩٪ من سكان تركيا بأبلىع عندهم نحو ٧٠ مليوناً بالإسلام وغالبيتهم العظمى سُنيين، والباقيون من الشيعة والعلويين. أما غير المسلمين فيتوزعون بين عدة طوائف مسيحية (أورثوذكس أرمن، أورثوذكس سريان، ...) واليهودية<sup>(٣٣)</sup>.

ونظمت المادة (١٣٦) من دستور ١٩٨٢م إدارة الشؤون الدينية في الجمهورية لتركيا، فجرى نصها بأن: «رئاسة الشؤون الدينية، جزء من الإدارة العامة، تدرس وأجبتها المنصوص عليها في قانونها الخاص، طبقاً لمبادئ العلمانية، متحررة من كل وجهات النظر والأفكار السياسية وهادئة إلى تحقيق تضام الأمة ووحدةها»<sup>(٣٤)</sup>.

وتنص رئاسة الشؤون لدينية Türkiye İslam İşleri Bakanlığı رئاسة الوزراء وتتولى الإشراف على تنظيم الشؤون الدينية لكافة المسلمين في تركيا،

(٣٢) البنية، ٢٠٠٨/٦/٩، ص ٢٠.

(٣٣) Nihal Özlüm: Religion in Turkey, Brigham young university law review, January, ٢٠٠٢, p 315-316 (<http://www.safesite.com/legal/932541.html> 13-10-2007).

(٣٤) المصدر السابق ذكره، فنصوص الدستور التركي.

وتشمل ذلك تعيين الأئمة، والمفتين، ودفع رواتبهم، وإدارة المساجد (أكثر من ٧٠ ألف مسجد)، وتتعدد كل القرارات المتعلقة بإدارة المساجد كما تحدد محتوى الخطب الدينية، ويتولى المفتون مهامهم في دوائر محددة كالمدن والمركز أو أية وحدات إدارية أخرى<sup>(٣٥)</sup>. وفي أواخر شهر أكتوبر ٢٠١٤م أصدر رئيس الشؤون الدينية د. علي يارداك أوامره بتعليقته بتعيين ٣٠ من العلماء كمفتيات أو مساعدات للمفتي في حلة محافظات تركية، بشرط أن يكنّ من غير حركات كليات الشريعة، ويجيد العربية ولغة أخرى، كما عين امرأة مساعدة له في رئاسة الشؤون الدينية<sup>(٣٦)</sup>. وتحصل إدارة الشؤون الدينية على مواردها الكبيرة من الميزانية العامة للدولة.

ويشار عادة إلى رئاسة الشؤون الدينية باسم مختصر هو *Diyanet*، واللفظ له أصل في الفقه الإسلامي، فالفقه يفرق بين ما يجب على المرء قضاءه أي: الأفعال التي يمكن إلزامه بها بحكم قضائي، وما يجب عليه بيانة أي: ما يجب أن يفعله تبرؤاً لدينه وذمته أمام الله. ويشرح الفاعلون على أمورها استعمال ذلك الاسم بدلاً من إدارة الشؤون الدينية (*İslam İşleri*) بالتطورات التي طرأت على دور الدولة بالنسبة للعقيدة في تركيا المعاصرة. و«البيانة» تؤدي ما تبقى من دور الدولة في مجال العقيدة، بعد أن أصبح القضاء سلطة مستقلة من سلطات الدولة المدنية الحديثة، وأصبح تعليم الدعاة وإعدادهم يدخل في اختصاص وزارة التعليم، ومن ثمّ انحصر دور هذه المؤسسة على تبصير المسلمين بشؤون دينهم وإدارة المساجد. وهكذا تأسست «البيانة» كمؤسسة عامة، وأصبحت مسؤولة عن إدارة الشؤون الدينية في مجال الدين الإسلامي من حيث بيان وشرح العقيدة (الإفتاء) والممارسات والمبادئ الأخلاقية وإدارة المساجد<sup>(٣٧)</sup>.

ولمضلاً من كون «البيانة» جزءاً من جهاز الدولة التركية الحديثة التي تفرض سيادتها على المجتمع ومؤسساته. فإن هذه الدولة، شأنها شأن الدول

(٣٥) Nihal Özkam, *ibid.*

(٣٦) جريدة القدس الكونية، ٢٥/١٠/٢٠١٤م.

(٣٧) Ali Burdakov: Religion and society, new perspectives from Turkey, a paper presented to conference on "Religion, State, and society in Turkey and Europe. Organized by Adnan-ettin and the Göztepe Institute in Istanbul on 23-24 October 2003, later published in the Turkish Policy quarterly, spring 2004, pp 29-37 [www.diyar.net.tr](http://www.diyar.net.tr) 23/9/2008.

الحديث التي لم تتجذر العممية في مومس مواطنيها ولم يرق الوعي العام فيها إلى إدراك أهمية المصير بين الدين وإدارة الشأن العام، تعبير الدين أحد الرسائل المهمة للحفاظ على النظام العام، وتعتبر دعم المؤسسات الدينية قياماً بدورها في الاستجابة للحاجة العامة لمعلومات الدينية وهو ما سبق أن أهركة تاليلود، ومن قبله بين الدولة الحديثة ميكافيللي، كما سبق أن أشرونا لذلك كل في موضعه. ويتأكد ذلك من خلال تعريف تلك المؤسسة وهورها بحسب مقالات رئيسه د. علي بلرداك أولهاو المنشورة عن موقعها الرسمي على الشبكة المتكونية إشار إلىه في الحاشية أدناه. حيث يحدد السمات الأساسية لهذه المؤسسة على النحو الآتي:

١ - العناية مؤسسة عامة، فهي جزء من آلة الدولة وجهودها لبيروقراطي. وقد كان توافق الدينية أو تعارضها مع الطبيعة العنصرية للدولة مجال نقاش بين فقهاء القانون. والرأي الراجح (والذي أيده المحكمة الدستورية كما سنبين حالاً) أنها لا تتعارض مع الطبيعة العلمانية للدولة الحديثة؛ إذ الأمر في نظر الكاتب (الرسمي) يتوقف على فهم العلمانية كفصل بين الدين والدولة وليس كمحاوله للقضاء على الدين، وهو ما يتحقق من خلال مراعاة عدة اعتبارات أبرزها ألا يكون الدين عاملاً مهيمناً أو مؤثراً في أمور الدولة مع ضمان الحماية الدستورية للحرية المطلقة في مجال الاعتقاد والحرية الدينية، وحظر استقلال الدين في العمل السياسي. وفيما الدولة بدورها في حماية الحقوق والحريات الدينية، بصفتها حامية النظام العام وحقوق الأفراد.

ويضيف الكاتب أن العناية ليست منظمة مُنظمة، بما أن لها طبيعة عامة تُمكن جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، وهي لا تعمل على نشر التفسير المُنظم للإسلام، بل على نشر المصرفة العامة بأصوب الإسلام، وأحكامه دون أن تفرض رأياً على أحد.

٢ - العناية مؤسسة مستقلة، وهي تتمتع بالحرية التامة، في مناقشة موضوعات العقيدة الإسلامي وهي تحلظ وتتخذ سياستها ومدرستها بناء على انقوع العقيدة والتجربة المعاصرة وتبدل كل صابة لانتقاء أفضل الآراء العقيدية من بين كل التفسيرات التاريخية المتحفة دون أي ضغط خارجي

وهذا أحد وجوه فهم العلمانية في تركيا على أنها لا تعني استبعاد العقيدة من حياة المواطنين، بل تعني الفصل بين شئون العقيدة والدولة، بحيث تمارس كل دورها في استقلال، بما يعنيه ذلك من استبعاد كل تدخل للدولة في تفسير العقيدة

٣ - انديانه مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، لقد تم تأسيسها استجابة لاحتياجات الأيديّة الساحقة من السكان وهم من المسلمين، وهم في احتياج لتلقي المعرفة والإيضاحات فيما يتعلق بمقولاتهم وممارسة شعائرها وهي مؤسسة ديمقراطية لا تهدف إلى فرض نموذج اعتقادي على المواطنين<sup>(٣٨)</sup>.

وقد حسمت المحكمة الدستورية النقاش الواسع بين فقهاء القانون حول تصاريح وجود انديانه ضمن هيكل الدولة مع العلمانية. حيث انتهت إلى أن وجود «الندانة» ضمن التنظيم المؤسساتي للدولة لا يتناقض مع الطبيعة العلمانية لهذه الأخيرة، تأسست على أن العلمانية هي إظهار الاحترام لمبادئ الدينية من قِبل الدولة، وعدم تدخل الدين في شئون الدولة، وهذا لا يتطلب فصلاً مطلقاً بين الاثنين، فالعلمانية لا تنفرض استقلالاً كاملاً بين المجالين المدني والسياسي بل هي نوع من العلاقة القائمة على الاحترام المتبادل والتوازن. وبكلمات أخرى فالعلمانية مقاربة لتسيير المهمة وتسمح بالاتصال والتضامن والتعاون من أجل تطوير المجتمع. وأسست المحكمة قضاءها على أن الدين لا يهيمن أو يسيطر على شئون الدولة. وعلى الحرية المطلقة، المكرسة دستورياً، والتي لا تعترف بأي تمييز فيما يتعلق بالحياة الروحية للأفراد. إلى جانب النصوص الدستورية التي وضعت لمحدد من السيادة المدني الذي يتجاوز العالم المدني للأفراد إلى التأثير في الحياة الاجتماعية، حماية لمنظّم والمصالح العام، والسلطات الإشرافية للدولة على الحقوق

Ab Barakoglu. The state and Religion in modern Turkey, a paper presented to a (٣٨) conference held by the University of Chicago. The center for middle east studies. 13 April 2008  
والكتاب هو رئيس الشئون الدينية. وهذا البحث و الأخير المشار إليه عن المسألة التالية منشورين في مجلته أوردت بمجلته (تسمه احسان) وكتبت لكتاب المذكور على موقع الرندة على الشبكة المتكبرية.

The Presidency of Religious Affairs, The Republic of Turkey web library, <http://www.Diyadin.gov.tr/23/09/2008>



## والحريات الدينية بصمتها حدرت للنظام العام والحقوق العامة<sup>(٣٩)</sup>

لقد أسس الحكم على الضمانات التي تقدمها الدولة بحريات اديبيه، والرقابة التي تمارسها على المظاهر الدينيه لكي تسمحها من احتياج المجال السياسي، وعلى امواله بين المطالب الشعبية ذات البواعث الدينيه للأفراد في مجال الحريات العامة من جهة واعتبارات حماية النظام العام من جهة اخرى<sup>(٤٠)</sup>. وتأسيس الحكم وتعريفه للعلمانية يختلف عن التعريف المستقر في الفقه والفقه الفرنسيين، ويرى أن الخلاف في مفهوم العلمانية راجع إلى الاختلاف في طبيعة الدولتين، فرنسا وتركيا من زاوية تجذر الحريات العامة في فرنسا بما فيها حرية العقيدة والتزام الدولة بعدم التماس بها، والتعود الوصافي الذي تقوم به الدولة في تركيا على المجتمع، ومحافظتها، رغم العلمانية على بعض ملامح الدولة الاستبدادية فيما يخص لحريات العامة.

ويحسب انطلق باسمها، تقوم طبيعة رئاسة الشئون الدينية كمؤسسة هامة على طبيعة تنظيمها والخدمات الدينية التي تقدمها. وتعد الخدمة ذات طبيعة عامة عندما تنظمها السلطة العامة، مع مراعاة التوازن بين المطالب والحريات كافة، وهو أمر يتوافق مع مقتضيات مبدأ العلمانية؛ لأن الطريقة التي تتعامل بها الدولة التركبية العلمانية مع الدين - كما يقول الناطق باسم المؤسسة - لا تستهدف البحث عن مرجعية دينية أو الحصول على دعم المؤسسة الدينية، بل ضمان الحرية الدينية للأفراد وحرية تجمعاتهم. لا اختيارية في المجال العام، مع عدم تدخل الدولة في مضمون الخدمة أو محاولة تحديد محتوى الخطاب الديني؛ لأن قيام الدولة بتعريف الدين أو بتحديدته يتناقض مع مبدأ العلمانية. ولما كانت أغلبية السكان في تركيا من المسلمين، فهم بحاجة إلى الوفاء باحتياجاتهم الدينية؛ وأن يمارسوا عقيدتهم بحرية مزوذين بأراء أصيلة وحرًا وهو أمر يضمن أن توليه الدولة ما يستحقه من الاعتماد.

وينظر إلى رئاسة الشئون الدينية باعتبارها مؤسسة ديمقراطية وعلمية، وليست مؤسسة مبراهيمية منفصلة عن الحياة الروحية الحقيقية أو مطالب

(٣٩) Ali Bardak oğlu, Religion and society, ibid (٣٩)  
السنديري المشار إليه على موقع المحكمة على الشبكة المكبوره <http://www.ama.gov.tr> ولم  
أوضح في ذلك

(ibid. (١٠)

الجمهور، انطلاقاً من عدم ممارستها سلطة أو وصاية على الناس وعدم محاولتها فرض سيط عقيدي معين عليهم، وهو ما يمرره الأمر المُسلم به من عدم وجود طبقة رجال دين في الإسلام (أكيروس) ولا رجال مقدسون أو مؤسسات مغلقة. وأن كل ما يملكه من يتصدون لهذا الأمر هو المعرفة المنجية المستمدة من التراث، والتي يتم تفسيرها طبقاً لاحتياجات العصر، وهذا شكل من «السلطة الأخلاقية» التي تعرض على «الديانة» أن نسلك مسلماً متوازناً بين المعرفة الدينية والحياة المدنية<sup>(١١)</sup>.

هذا على صعيد المؤسسة الدينية الرسمية، وهي - رغم نفي الثنائيين عليها - تنظيم أهل الشريعة.

أما الطرق الصوفية brotherhoods فلا تتلقى دعماً من الدولة، وتحصل على تمويلها من الملتحقين إليها. ويتم اختيار قادتها «لشيوخ» بالتوافق العام بين أعضاء طرقهم، وتظهر تلقيداً جليداً مؤخرًا عندما عُيِّن شيخ الطريقة الشاذلية ابنه خليفة له قبل وفاته. أما في الطائفة العلوية، فإن الشيوخ يشار إليهم باسم الأباء الكبار *grand fathers*، ويشارون من سلالة الإمام علي<sup>(١٢)</sup>.

أما الطوائف غير المسلمة والتي جرى الاعتراف بها في معاهدة لوزان (١٩٢٣م) فتشرف على شؤونها وكالة حكومية خاصة في الإمارة العامة للمؤسسات التركية *Vakıflar Genel Müdürlüğü*. وتتضمن الإمارة المذكورة مع الجمعيات الدينية غير الإسلامية لمنظمة طبياً لقانون. ويسمح القانون بانتظام تلك الجمعيات إما في شكل جمعية أو مؤسسة وقفية (*Foundations*). على أن للجمعيات يجب ألا تنقسم أفرادها القيام بأنشطة تدبر ربحاً، ويمكنها تلقي الأموال من خلال التبرعات فقط. وللمؤسسات الوقفية حرية أكبر في المجال المدني، فليست عليها القيود على دخل من خلال المساهمة في الشركات. والحصول على التصريح بتأسيس مؤسسة وقفية يستغرق وقتاً أطول بشكل ملحوظ من الحصول على تصريح بتأسيس جمعية، بينما من الأسهل للجمعيات الدينية أن تنظم في شكل جمعية حيث يستغرق الأمر

(١١) Ibid.

(١٢) Nilaz Ökten, Ibid.

سحر ٣ شهور ولا يتطلب وجود أعمال لها ويتم تقديم الطلب إلى حاكم المنطقة وتستطيع الجمعية أن تمارس عملها فوراً دون انتظار الموافقة ولكن يعيبها جوار إعلافيها بقرار من حاكم المنطقة وقصور الحماية القانونية لها والعمل تحت مظلة مؤسسة وقمة هو انطريق الوحيد للجماعات الدينية لاكتساب ملكية عقار، ولكن التصريح به يتطلب موافقة من مجلس الورد، الأمر الذي يستغرق وقتاً طويلاً، وهي بالمقابل تسمح بحماية قنوبه أكبر إذ لا يجوز إغلافيها إلا بحكم قضائي، ويستلزم الدنون أن تكون إغارة المؤسسة الوطنية لمواطن تركي<sup>(١٣)</sup>.

ويتعين الحصول على موافقة الإدارة العامة للمؤسسات الوطنية على كل الشايطات، المستقلة بالكنائس والأديرة والكنس والمستشفيات والمدارس ودور الأيتام التابعة للجمعيات الدينية. وطبقاً لمعاهدة لوران لا يجوز للأقليات الدينية اكتساب ملكيات جديدة لإنشاء مباني لممارسة الشعائر بخلاف ما كان لهم قبل المعاهدة إلا بعد الحصول على إذن الإغارة، وبشرط إثبات وجود حاجة فعلية لذلك، (وبلاحظ أن مثل هذا الإذن لم يصدر منذ المعاهدة وحتى عام ٢٠٠٨م). وإذا لم تعد الأقليات الدينية قادرة لأي سبب من الأسباب على القيام بأمر ملكياتها القائمة فإنها تؤول إلى الدولة، وهو أمر أصبح يمثل مشكلة فعلية مع تناقص أعداد الأقليات الدينية ويصرح للأقليات بترميم مشايطها بعد الحصول على تصريح بهذا من الإدارة المذكورة. كما يتعين الحصول على موافقة الإغارة المحلية الخاصة بحماية الشاطلة والشرورة القرية في حال إعادة البناء إذا كان المبني ذا قيمة أثرية أو لادنية، مما اتخذ أحياناً وسيلة لممارسة نوع من الحظر، لأن تلك الإغارة يتعين عليها مكانية الحكومة المركزية إذا كان الأمر المطلوب ذا حساسية خاصة بالنسبة للرأي العام (على سبيل المثال أمضت الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية ثلاثين عامًا حتى حصلت عام ١٩٨٩م على ذلك الإذن).

وشهد الوضع مؤخرًا بعض التحسن، إذ يمكن حاليًا الحصول على ذلك الإذن دون تعقيدات بيروقراطية كثيرة وعلى المعمود لا تبدل لحكومة التركية

(١٣) ورواية الضابطة الأمريكية، تقرير الحريات الدينية في العالم لعام ٢٠٠٨م تركية. على الموقع لأي

جهدًا كبيرًا لمع الأنشطة الدينية سيما في مجال نشر، وإن كانت الأنشطة انتشارية لا تقابل بترحاب، سواء من جانب الدولة أو من جانب المسلمين المحافظين، وعلى سبيل المثال وجهت انتقادات من جانب بعض الصحف والجهات الحكومية إلى المساعدات الإنسانية التي قدمها إرساليات مسيحية لمكندا النمد التي تعرضت للتدمير في زلزال عام ١٩٩٩. وفيما لا يواجه مسيحيو مصطفىبول - حيث تعيش أغلبية الأقلية المسيحية - مشكلات في أنشطتهم الدينية، فإن بعض الكنائس التي حاولت تعليم لغاتها الأصلية - الأرمنية، والأرمنية - في مناطق جنوب الأناضول لم يصحح لها بهذا الحساسية الموضوع<sup>(٤٤)</sup>.

ولا تحصل الهيئات الدينية لنهر المسمين على دعم مالي من الدولة، ويتمين على أتباع تلك الديانات تمويل نشاطاتهم الدينية من مواردهم الخاصة، بما في ذلك رواتب رجال الدين.

ويصح لهم باتباع القديس الكنيس الخاص بطائفتهم، وتحديد البنية الدينية لجماعاتهم وقبائلها<sup>(٤٥)</sup>.

## المطلب الثاني

### إيران

#### إسباغ الطابع الديني على مؤسسات الدولة

٩٤ - انعكس الطابع الديني للدولة والدستور الإيرانيين على كافة مؤسسات الدولة، في رئاسة الجمهورية، والبرلمان، والقضاء.

وتبدأ نص المادة (١٢) «يهر القابل للتفسير إلى الأبد»، على أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الأثني عشري، ونص المادة (٤) «التي تسود - على الإطلاق - كافة مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى، على أن تكون كافة القوانين والقرارات في كافة المجالات قائمة على أساس الموريس الإسلامية، فقد كان طبعًا أن تكون

Foot (٤٤)

Foot (٤٥)

ولاية الأمر - طبقاً للمادة الخامسة - هي غيبة الإمام المهدي، للمفقيه العادل النقي، المعارف بالعصر، الشجاع، المدير والمدير، الذي تحدره الجماهير وتنص قيادته، وفي حالة عدم إصرار أي فقيه لهذه المكانة من خلال الاحترار الجماهيري، تكون القيادة لمجلس القيادة المكون من الفقهاء جامعي الشروط طبقاً للمادة (١١٧) كتباً كان مطلقاً أن تنص المادة (١١٥) على أن ينتخب رئيس الجمهورية من بين رجال الدين والسياسة، وأن يكون إيراني الأصل، ويحمل الجنسية الإيرانية، صريحاً، صريحاً، ذا ماضي مشرق، تتوفر فيه الأمانة والثقوى، مؤمناً ومعتقداً بمبادئ الجمهورية الإسلامية والمذهب الرسمي للدولة، وتنص المادة (٧٢) على أن مجلس الشورى لا يستطيع أن يسن القوانين متلفة لقواعد الدين الرسمي للدولة أو الدستور، وطبقاً لنص المادة (٩٦) يشتمل مجلس صيانة الدستور - ونائب أعضائه من الفقهاء - بمراقبة هذا الالتزام ويضيق هذا الطابع الأيديولوجي المتشدد في نصوص الدستور، فضلاً عن مقدمته وقد سبق لنا إيراد أبرز ما فيها. وكذا في قوانين الدولة التي ستعرض لكثير منها فيما يلي من البحث<sup>(١١)</sup>.

ولا يقتصر أثر الدين في النظام الدستوري الإيراني على النصوص التي أشرنا لها، ولا على الشروط اللازمة لقولي الوظائف العامة، فقد نشأت مجموعة من المؤسسات المترابطة التي تعمل على الحفاظ على هذه الدولة التي تمثل العقيدة الدينية الملاط لذي يجمع وحدانيها، ويضم بعضها إلى بعض، وتعدي الأمر التكاويرما الشخصية للخصمي والمشارع الدينية للجماهير، لتتحول لفكرة الدينية للحكومة الإسلامية إلى إطار دستوري يضم سلطة من المؤسسات التي تدير الحكم في الجمهورية الإسلامية.

ويأتي مرشد الجمهورية أو «الولي الفقيه» على رأس هذه المؤسسات. وعلى الرغم من نصوص الدستور التي منحه الصلاحيات للتدخل في القضايا الأساسية واعتماد انتخاب الرئيس واختيار العديد من مشغولي المؤسسات المدخلة على الصعيدين السياسي والشمعي، ولجهاز الكبير الذي يديره والممثل بوكلائه ومشايه في كل المؤسسات والدعم الذي يحظى به من الحورات الدينيه والقوى العسكرية والأمنية، ولتي تُشكّل شبكة متكاملة من

(١١) المصدرين السابقين لنصوص الدستور الإيراني

المصالح والقرى والتي تعتبر معها المدافعة الأساسية عن النظام، فإنه لا يدير القول بشكل دكتوري، بل عبر سلسلة من المؤسسات والإدارات المكرسة دستورياً شأنها شأن صلاحياته ومعنى ذلك وجود نموذج لإدارة الحكم يجمع بين الدين والدستور، بحيث تحولت النظرية الدينية إلى قواعد دستورية تنظم إدارة شئون البلاد. والمرشد بعينه يتم انتخابه عبر مجلس الخبراء الذي يضم مجتهدين يتم انتخابهم من الشعب وينبغي تجديدهم كل هذه سنوات.

وثاني مؤسسة «الحرس الثوري» في المرتبة الثانية من مواقع القوة في إيران، وهي تضم مئات الآلاف من العناصر، إضافة لإشرافها على ما يسمى جهاز «المنظمة العامة» (الباسيج) والتي يضم ملايين العناصر. ولم يكتف الحرس بدوره الأمني والعسكري بل تخطاه إلى مجالات الإعمار والاقتصاد والثقافة والإعلام، كما أن ضباطه وكوادره تملأوا في مؤسسات الحكم المختلفة.

وتشكل المؤسسة الثالثة من حيث التأثير والانتشار، وهي تضم حوالي خمسمائة ألف شخص بين عالم دين وطالب ومرجع ومجتهد، ولديها إمكانيات مالية طائلة وطبقة وإن كانت غير موحدة التوجه ولرؤية، ولكن غالبية المنتسبين إليها يعتبرون أن استمرار النظام الإسلامي يحفظ دورهم ومصالحهم. ولم يكتف علماء الدين والطبقة بالثورة التقليدية على محمد الوهظ والإرهاب وتدنيس الفقه والأصول، بل تحولوا إلى قيادات سياسية وكوادر إدارية وأصحاب مصالح اقتصادية ومؤسسات متعددة الأهداف<sup>(٤٧)</sup>

لقد انضمت الثورة الإيرانية - شأنها شأن كل ثورة أخرى - من المرحلة الثورية المميزة بالثورات العنيفة والقيادات انكاريومية إلى مرحلة صياغة النظام، والانتقال إلى القيادات «العامة» والاعتماد على الروتين (طبقاً لنظرية ماكس فيبر في تعامل أنماط السلطة)، وهدمت قياداتها بعد وفاة الخميني، وانتهت الحرب مع العراق - التي ضمنت وحدة الأمة خلف قياداتها - إلى أساليب عدة لضمان استمرار لتمام الجماهير حولها ووضعها في حالة تعبئة

(٤٧) قاسم نصير - إيران تحكمها مؤسسات يلقب على رأسها المرشد وديبه الحرس الثوري مع الحوزات الدينية - مقال في جريدة النهار، ٢٠٠٩/٣/٦م

ثورية مستمرة ومن بين تلك الأسباب الإبقاء على نوع من التعددية المحكومة من أعلى وتسيير العداء ضد الإمبريالية الأميركية «الطاعوت» لقد حرمت الثورة على الجميع بين أسرى هما الهوية الإسلامية للثورة، ومشروعها من جانب، والحدادة السياسية في تمثيل المجتمع عبر نظام يعتمد الانشعابات بحيث سقطت الهوية الإسلامية من جانب آخر وجمعت نتائج مؤسسية يتمايز فيها مجموع السياسة والاستمرارية المتمثل في مؤسسة الولي الفقيه عن موقع السياسة والتغير المتمثل في رئاسة الجمهورية والبرلمان، وأخلعت هذه الصيغة في هيمان توازن النظام وأضلت عليه المسالك مع الحيوية والبرونة لما يزيد على يقين من الزمان، وكانت اليد العليا فيها لمؤسسة السياسة بمحتواها الأصلي الشيعي الوطني الإيراني، التي تفرض سلفاً محدداً سلفاً للتداول والجدد عبر مرشحات مؤسسية ودمشورية عديدة.

على أن هذا التوازن لم يكن له أن يستمر إلى الأبد. وقد أظهرت الانتخابات الرئاسية الأخيرة (١٦ يونيو ٢٠٠٩م) وما صاحبها من احتجاجات واسعة وتشكيك في نتائجها وفي نزاهة العملية الانتخابية تغلغل الجميع بين إرافة الشعب ومشقة الولي الفقيه وبين الديمقراطية وسلطة المؤسسة الدينية. ويبدو أن إيران تمر بمرحلة إعادة نظر في ذلك النظام الخاص جداً الذي أهرزته الثورة. وصما يشرعي النظر أن رجال الدين تجسروا - في هذه الأزمة الأخيرة - هذه المندرجين منهم في نشاطات الحكم والعمل السياسي - الملحق على الأحداث أو تأييد أي من الفريقين (المؤيد والرئيس نجاد من جهة والإصلاحيين من جهة أخرى). وقالت العيوب التي شابت الانتخابات - والتي لا يستطيع أحد الجزم على وجه الثقة بمدى صحتها أو تزويرها - من دهاء المؤسسة بالإنهاء الأخلاقي الذي قامت عليه، ومن الأساس الدستوري الديمقراطي للنظام، كما نالت معارضة الصف ضد الجمهور من كائن شرعية المؤسسة الحاكمة، وظهر جلياً أن ولاية الفقيه يتغلغل ارتكازها من المؤسسات الدستورية إلى أجهزة الأمن ولقمع وأن المرشد قد أصبح طرفاً في السراع بدلاً من أن يكون حكماً بين السلطات ومستودعاً للحكمة والرشاد وسوف يصير المستقبل عن ماك هذه التجربة<sup>(١٨)</sup>.

(١٨) من أجل تناوب أكثر تنوعاً للاستبداد والانتهاك، تشير إلى المداخلات التالية في جريدة السياسة.

## المطلب الثالث

### دور الدين في مؤسسات الدولة المصرية

مرت مصر - منذ الفتح الإسلامي - بمرحلة من التنظيم العملي لسلطة بين رجال السيف ورجال القلم، أو بين المعسكر وعتقاء الشريعة، وبسما اختص الأولون بقرض النظام في الداخل والخارج، ومع الأخذ بمواجهة الخارج، اختص الأخيرون بشؤون الدين والقضاء. ومع الأخذ بنموذج الدولة الحديثة التي لا تعترف على إقليمها بمجالات خارج نطاق سلطتها عقب تولي محمد علي السلطة في مصر، مدت الدولة نفوذها إلى تلك المجالات المحجوزة تقليدياً للشرع.

وعلى خلاف الدول التي أخذت بالعلمانية الصريحة والتي سعت إلى إلغاء وجود الدين في مؤسسات الدولة، مع تنظيم الحياة الدينية، وعلى خلاف الدولة الإسلامية الإيرانية التي سعت إلى إقامة ثيوقراطية دستورية حديثة، فقد عملت الدولة المصرية - في الوقت الذي أقامت فيه مؤسسات الدولة الحديثة ومنت سيطرتها إلى المجالات المحجوزة تقليدياً للدين - على احتواء المؤسسات الدينية في بنيتها، فالتقاء في عملية مزدوجة، تبادل فيها الدولة والمؤسسات الدينية التأثير والتأثر.

٩٥ - قبل أن نتناول انعكاس الضغوط الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في تركيب مؤسسات الدولة نحاول أولاً معرفة ما يتعين على الدولة، وفقاً لتصوص الدستور، القيام به من واجبات تجاه الدين الرسمي للدولة. ومن ثمة بعض مصوص الباب الثاني من الدستور المختون بالمعلومات الأساسية للمجتمع، فننص المادة (٩) على أن: «أسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية». وتنص المادة (١١) على أن «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومسؤولياتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية

• وفتح سرارا ٢٥/٩/٢٠٠٩م، خالد عبد الجبار ٢٨/٩/٢٠٠٩م، ياسين الحاج صالح ٢٨/٩/٢٠٠٩م، فاضل سلامة (مجلد) ٢٨/٩/٢٠٠٩م، وفتح شرارة ٢٨/٩/٢٠٠٩م، وانظر مصطفى الباز، حقائق الأزمات، مرجع سابق، ص ٢٤٢، ٢٤٣ حيث يوجد جدول ما حدث قبل وقوعه



والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية، ونص المادة (١٧) على التزام المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها . . فوعليه مراعاة المستوى المريع لتربية النشء ولقيم الحليم والوطنية. . وتلزم الدولة باتباع هذه المبادئ والمبادئ لها. والمادة (١٩) البرية المدنية مادة أساسية في منحهم التمتع العام

والى جانب تلك المواد التي تشير أحياناً إلى التزامات الدولة تجاه «الدين» على إطلاقه دون تحديد، وإلى «دين المولى أحياناً أخرى، مثل نص المادة الثانية التي تجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع ونص المادة الخامسة التي تفرض على مباداة المرأة بالرجل حذوفاً مستمدة من قواعد الشريعة الإسلامية، والتي جاءت صياغتها مشتقة بقدر من العمومية بما يجعلها أقرب إلى «الأهداف العامة» الملقاة حيث على عاتق المولى وحيث على عاتق «المجتمع»، تضمن الدستور مواداً تتسق مع طبيعة المولى الحديثة المتحيزة تجاه الدين. ومن ذلك نص المادة (٤٠) من الباب الثالث (الحريات والحقوق والواجبات العامة) والذي جرى بأن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. ونص المادة (٤٦) من ذات الباب والذي جرى بأن: «تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية». ونص المادة (٤٧) على أن: «حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون...».

وأشبهت إلى تلك النصوص ( التي تشير إلى المؤلف الدستوري الواسطي أو الفرعي بين الطبيعة العلمانية للمولة المصرية الحديثة وسعيها للحفاظ على إرثها لتاريخي ودورها فيما يخص الدين) تمثيل نص المادة الأولى في سبتمبر ٢٠٠٧/٣/٢٦م بحيث يكون نظام الدولة قائماً على «المواطنة» مؤكداً على حداثة الدولة وحرصها على المساواة بين مواطنيها بصرف النظر عن أديانهم

وفي هذا السياق مضت المحكمة الدستورية العليا في حكمها الصادر في القضية رقم (٨) لسنة (١٧) قضائية دستورية المحاكمة من محكمة القضاء

الإداري بحكمها الصادر في الدعوى رقم (٢١) لسنة (٤٩) قضائية بأنه "ولا يجوز كذلك في المفهوم الحق لحرية العقيدة أن يكون صوبها لمن يمارسها إصراراً بغيره، ولا أن تيسر للدولة - سرّاً أو علانية - الانضمام إلى عقيله وترعاها لإهداف لأخرى من الدخول في سواها، ولا أن يكون تدخلها بالجراء عقاباً لمن يمارس عقيله لا تعصمها وليس لها بوجه خاص إنقاذ الصراع بين الأديان تمهيداً لبعضها على البعض"<sup>(٤٩)</sup>.

[illegible]

وإضافة إلى مبدأ المساواة بين المواطنين (وهو مبدأ أساسي في المبادئ الحديثة، بل هو المبدأ الأساسي في الدول الحديثة ومسايرها)، والتي أخذ به الدستور المصري فلا تمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. وإضافة العقيدة إلى الدين في النص الدستوري تعني - في رأينا - أن اعتناق الإنسان ديناً أو عدم اعتناقه شيئاً من الأديان لا يدخل بحقه في المساواة، وهو الأمر الذي يؤكد نص المادة (٢٩) على أن تكفل الدولة حرية العقيدة، وهو ما نفهمه على أنه حرية أن يعتقد الإنسان في الشيء أو لا يعتقد. على أن الدولة تلتزم - بحسب النص - بحماية هذه الحرية طالما طلب العقيدة على صميم صاحبها، أما

(19) حكم المحكمة الدستورية في القضي رقم (A) لسنة ١٧ قضائية بجلدة ١٨/٤/١٩٩٦م،  
موقع المحكمة الدستورية على الشبكة

(٥٠) النظر ما سبق من هذا البحث هو ٥٨-٥٩

التصير عنها بظواهر خارجية، بما في ذلك إقامة الشعائر أو المساواة في بعض الحقوق العامة أو إعانة شأن آخر تكمله الدولة للأديان المعترف بها دون سواها، من مطلق الحفظ على النظام العام والآداب العامة وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل في الباب الثاني بعد حديثنا عن أثر النص الدستوري على هيئتين للدولة في مجال حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر. أما أثر ذلك النص في مجال مؤسسات الدولة المصرية فنتناوله في أربعة فروع متتالية تعرض لإعادة تنظيم الدولة المصرية الحديثة لأربعة مؤسسات مهمة ارتبطت، منذ تحول مصر إلى الإسلام، بالدين الإسلامي، وهي القضاء، والفتوى، والأوقاف، والأمر.

## القرن الأول

**من المحاكم الشرعية والحلية إلى القضاء المدني**

٦٦ = في الفقرة الأولى من الحكم العربي الإسلامي لمصر كان أمر الفصل في المنازعات بين العرب الفاتحين متوكفاً بقاضي ينفذ من منزله في مرحلة أولى، ثم من مسجد عمرو بن العاص عقب ذلك، مقرأً له، فإن فرغ من ألفية المسلمين جلس على باب المسجد ليفصل في غصومات من يرغب من أهل الكذب في الاحتكام إليه، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاءَكَ الَّذِينَ يَقُولُ قُلْ أَنْتُمْ عَلَى الْحَقِّ مِنْ أَمْرِي وَإِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُمْ أَوْ أَطِيعْتُمْ وَلَئِن لَّمْ يَنتَهِ عَنِ قَوْلِهِمْ كُنْتُ غَافِلًا وَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يُسَاقَطَ إِلَيَّ الْكُفْرُ فَكُنْ يَوْمَئِذٍ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (النساء ٦٥)». وظل الاختصاص الأصيل بالفصل في غصومات المصريين لنفسه من المصريين القبط، وقام عمرو بن العاص بتعيين قاضي يغطي لكل مرحلة إدارة كان يطبق عليها القانون النبطي. ذلك أن العرب الفاتحين لم يساقطوا - في البدء - المصريين المدن والقرى القديمة، وإنما كانوا ينشئون مدناً جديدة يقيمون فيها. وعندما تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة قرر ألا يعمد القاضي الذي ينفصل في المصودات المتعلقة بالمعاملات بين المصريين، فأُضيف إلى جانبه قاضي عربي مسلم، واقتصر اختصاص القاضي الذي على الفصل فيما

(٥١) مجلة إسماعيل كاسف، مصر في فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٨

أصبح يعرف فيما بعد بتنازعات الأحوال لشخصية<sup>(٥٦)</sup> وأصبحت تلك هي القاعدة مبدأ أعقب ذلك من مرحل تطور الحكم الإسلامي لمصر مواداً رضي جميع أطراف النزاع من اللبيين بحكم وعدة طوائفهم فيما يتزع بينهم من خلاف مهم وشائهم، وإن لجأوا إلى القاضي المسلم حكم بينهم عملاً بنص الآية الكريمة المشار إليها آنفاً

وكان كل قاضي يقضي بحسب طقه ملجبه الديني، حتى دخل الفاطميون مصر فاتبوا سياسة متدرجة لفرض منجهم في القضاء، فأبقى جوهر الداند أبا الطاهر المصري لشئ في منصبه كقاضي للقضاء لدى دخوله مصر. لم ألزم للمعز لدين الله القاضي أن يصدر أحكامه وفق للمذهب الشيعي. ثم أشركه معه قاضياً مغريباً وأسند إليه النظر في مظالم المغاربة. ثم توسع اختصاص ذلك الأخير فأصبح ينظر في القضايا المشتركة بين لمغاربة والمصريين، وامتد نفوذه حتى أصبح ينظر في قضايا المصريين أنفسهم، وأصبح يطلق عليه لقب قاضي مصر والإسكندرية. وفي أواخر العهد الفاطمي تطلّى الفاطميون من ذلك النهج<sup>(٥٧)</sup>.

ولما آل حكم مصر إلى صلاح الدين الأيوبي صرف جميع قضاة الشيعية، وعيّن بدلاً منهم قضاة شافعيين<sup>(٥٨)</sup> فضلاً عن تعيين قاضي القضاء من المذهب الشافعي. وأنشأ مدرستين للفقه الشئني: الشافعية للمذهب الشافعي والشمعية للمذهب مالكي وأضاف خلفاءه فيما بعد ثلاثة مدارس أخرى منها (الصابعية) التي بناها الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩هـ/ ١٢٤١م؛ لتدرس الفقه في المذاهب الأربعة<sup>(٥٩)</sup>.

واحتل علماء الشرع عامة والقضاء خاصة مكاناً مرموقاً في الفترة المملوكية، فقد فرضت سيطرة المماليك قطبة عسكرية شريفة عن المجتمع ولا تهمدات اللغة العربية (للتعالمف مع طرف أهلي - ملني - في قيادة

(٥٦) محمد بن محمد بن فرحات، محمد جمال جيس، تاريخ القادون المصري، دون وشر، ١٠٠٠-٢٠٠١م، ص ٢٦٢

(٥٧) جيس إبراهيم جيس، صي إبراهيم جيس، انظم الإسلاميه، الطبعه الرابعه، دار النهضة العربيه، القاهرة ١٩٧٠م، ص ٢٨٨، فرحات وجيس، المرجع السابق، ص ٢٩٩

(٥٨) سنن وهلي إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢٩

(٥٩) المرجع السابق

المسجوع، وكان العلماء هم الفئة المؤهلة لهذا الدور<sup>(٥٦)</sup>

ورغم أن المبادئ كانوا يصنفون لمذهب الحمي شأن غيرهم من الأتراك، فقد ظل القاضي الشافعي يشمل المكانة الأسنى بين رملاته، وبه لحقني والمالكي والحنبلي نظراً لانتشار المذهب في مصر والشام من جهة، وتوافقه لمذهب الشافعي (بتوسيعه اختصاص القاضي فيه، بحصر الأحكام والولاية على الأيتام) مع توجهات الدولة المملوكية من جهة أخرى<sup>(٥٧)</sup>

وفي عام ٦٩٣هـ - ١٢٦٥م أجاز الظاهر بريس للقضاة، المذاهب الأربعة أن يعينوا، نواباً عنهم بأندية الشجار المصرية (وكانت سلطة قضاء المذاهب - عند الشافعي - قاصرة على تعيين نواب لهم في نظر الدعاوى في العاصمة، أما خارج العاصمة فكان هذا الحق مقصوراً على قاضي القضاة الشافعي فقط) مع تفويض القاضي الشافعي بالنظر في ديون الأحماس (الأوقاف) وأموال الأيتام<sup>(٥٨)</sup>.

عندما حكم المماليك في مصر، اتبعوا خطة متلوحة للمعونة القضاء المصري، سواء من حيث فرض مطيعهم «الحلي» كملبب وحيد شئني من الأحكام، أو من حيث تنظيم القضاء كجهاز من أجهزة الدولة. فأعاد السلطان سليم عند فتحه مصر تعيين قضاة المذاهب الأربعة في ماصيهم واكتفى بأن عين في المدرسة لصاحبة قاضيًا من قبله سمى القاضي العرب كان بمثابة الرقيب على قضاة مصر<sup>(٥٩)</sup>. وفي ربيع الأول من عام ٩٢٤هـ/ ١٥١٨م حيث الدولة العثمانية «محضرًا» اتخذ مقرًا له على باب المدرسة الصليحية - المتخذة مقرًا لقضاة المذاهب والمصممة «لقعة العلماء» - ومنه أعوان من جند الإنكشارية، وفرض على القضاة ألا يشؤوا أمرًا حتى يعرض عليه، بزعم أن اختصاصه يشمل مراعاة تطبيق الأصول الشرعية في الأحكام، فضلًا عن اختصاصاته بتفصيل العقوبات. وكان المذهبي والمذهبي حبه يعرضان

(٥٦) خالد زيادة، كاتب السلطان، رياض الويس للكتاب والنشر، للقد ١٩٩١م، ص ٣٥، ٣٦

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٦، ١٧.

(٥٨) حسن إبراهيم حسن وأخير النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩٠، ٢٩١، د محمد

جمال جيسى، المرجع السابق، ص ١٥٩

(٥٩) د عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، نصوص من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

تفسيتهما عليه قبل إحالتها للقاضي، وكان يستعين على فهمهم يرحمان؛ إذ كان لا يعرف لعمرية<sup>(٦٠)</sup>.

وفي جمادى الآخرة ٩٢٨هـ - مايو ١٥٢٢م عين «القاسم» الششاني الذي عهد إليه بتقسيم التركات، وتحصيل الخمس كل تركة ليت (المال، وإبرام جميع جهود البرواج، منتزعة بذلك جزءاً مهماً من اختصاصات قضاة المذاهب، وأعيد تنظيم القضاء في مصر بشكل كامل، فأقبل قضاة المذاهب الأربعة من مناصبهم. ووضع قاضي المسكرة على رأس السلطة القضائية في مصر ويط به التصرف في الأحكام على المذاهب الأربعة. وتم تعيين أربعة نواب له، نائب من كل مذهب، لمعاونته في عمله، ولتدابة شهود، بواقع شاهدين لكل نائب، واتخذت المدرسة الصالحة مقراً للقاضي المسكر وبوابه. وأصبح القضاء المصري هيئة تابعة لهيئة القضاء الششاني في إسطنبول<sup>(٦١)</sup>.

وأُسفر تطور التنظيم القضائي في مصر العثمانية عن ظهور بيان قضائي متدرج، قائم على المحاكم التي بدأ إطلاق هذا الاسم عليها في ذلك العصر، وأصبح لها سجلات منظمة، واختصاصات مكانية محددة تتطابق في بعض المناطق مع التقسيم الإداري، وتختلف معه في بعضها الآخر<sup>(٦٢)</sup>. وأسند إلى القضاة اختصاصات إدارية بجانب أعمالهم ومنها: «الإشراف على المؤسسات الدينية كالساجد والمقامات والزوايا، والكفاتب والمساجد الكبرى المتعلقة نموذجاً للعلم ومنها الجامع الأزهر، وغسل ذلك تجنيد مبادئها وحسناتها وتعيين موظفيها ومراقبتهم، وكان ذلك تابعاً للإشرافهم على الأوقاف التي يقع منها على تلك المؤسسات ودور العلم، ومنها الإشراف على الطوائف الحرفية، وتعيين مشايخها وحزلهم، وتعيين الأئمة على الغلال والوزامين والجهراحيين وسواهم والإشراف عليهم<sup>(٦٣)</sup>. كما أسند إلى قضاة الأديليم الإشراف على أعمال الزراعة والري، وإلى قضاة الثغور الإشراف

(٦٠) عبد الرحيم عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ٢٢٩. وكذلك عبد الرزاق إبراهيم عيسى، تاريخ القضاء في مصر العثمانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٨٤.  
(٦١) عبد الرحيم عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ٣٣٨ - ٣٣٩. وعبد الرزاق عيسى، المرجع السابق، ص ٨٤.

(٦٢) محمد بور لرحات، المرجع السابق، ص ٣٧٤ - ٣٧٧.

(٦٣) عبد الرزاق عيسى، المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٩٠.

وشهد تنظيم المحاكم تطوراً جديداً مع الحملة الفرنسية، فأمر بابلويو في ١٠ سبتمبر ١٧٩٨م بإنشاء محاكم جديدة تسمى «المحاكم التجارية» وتختص بالمصل في الممارعات التجارية، يُختار أعضاؤها من التجار على اختلافهم، ويخضعون لعدة ثلاث سنوات. وتكون محكمة القاهرة من اثني عشر تاجراً مدة من المسلمين وستة من الأقباط. كما قرر أن يكون القاضي القضاة مصرياً وليس عثمانياً.

ووسع من اختصاصات البيرايون - الذي أنشأ نابليون ضمن مسعى لتحديث بنية الدولة المصرية - فأصبح له حق ترشيح القضاة لمناصبهم واقتراح عزلهم، إضافة لاعتباره مجلس استشاري للحكومة في الشئون المدنية والجنائية<sup>(٦٦)</sup>. كما أصبح بمثابة هيئة استئنائية له حق نقض الأحكام التي يتبين مخالفتها للأحكام الشرعية. وكان يشترط لقبول التظلم (الاستئناف) في حكم القاضي أن ترافق به لغوى من معني أحد المذاهب الشريعة يوضح فيها وجه مخالفته للشرعة، ويلقي لنابليون الحكم بأغلبية ثلثي الأعضاء، ويخطر القاضي الذي أصدر الحكم بقرار البيرايون<sup>(٦٧)</sup>.

٦٧ - النظام القضائي الحديث: استمرت بنية الجهاز القضائي في التطور المضطرباً مع عملية تحديث الدولة في عصر محمد علي، باعتبار ذلك ضرورياً موضوعية ملازمة لعملية تحديث المجتمع. فقد فرضت عملية التحديث إعادة صياغة قواعد ضبط الاجتماعي عن طريق التصريح الصادر من مؤسسات الدولة الحديثة وسلطتها التي لا تثقل بوجود مبردين لها في السياسة، واستحداث جهاز قضائي قادر على تطبيق تلك التشريعات الجديدة. بقي الاختصاص الموضوعي للمحاكم الشرعية في مجالها التقليدي، وإلى

(٦٥) عبد الرزاق عيسى، المراجع السابق، ص ١٧٨ - ١٩٠.

(٦٦) للمركز القانوني للأقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعه طنطا من أحمد السيد أحمد موسى ١٩٩٧م، ص ٣٢٠، وكذلك شفيق شحاتة، تاريخ حركة التجديد في النظام القانونية في مصر من عهد محمد علي، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البهي الحلمي) القاهرة، ١٩٩١م، ص ٧.

(٦٧) شفيق غوري وسفي. تطور النظام القضائي المصري فيما لب إنشاء المحاكم لأهلية، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى جامعة الزقازيق، ١٩٩٧م، ص ١٧٤ - ١٧٥.

جوارها جرى إنشاء مجلس مُستحدثة تطبق تشريعات الولي الجديدة ذات الطابع ايمداني<sup>(٦٧)</sup>، التي أحدثت تظهر شيئاً فشيئاً وأخذ محمد علي، وحلفاءه من بعده، والإدارة لحكومية المستحدثة في نقل اختصاصات المحاكم الشرعية في المسائل الجنائية والتجارية والمدنية إلى تلك للمجالس التي كانت تجمع في يده أمرها بين الإدارة والقضاء وظلت للمحاكم الشرعية موجودة إلى جانب المحاكم ايمدية التي ظلت تتطور حتى اكتمل بنائها بإنشاء محكمة النقض، ولم يتم إلغاء المحاكم الشرعية وتوحيد جهة القضاء نهائياً سوى في عام ١٩٥٥م

لأنشاء محمد علي «ديوان الولي» في عام ١٨٠٥م وجعل له اختصاصاً قضائياً بالفصل في لمساكن التي تقع بين أهالي القاهرة إلى جانب اختصاصاته بإقضاها وربطها، فكان مستشاراً بالنظر في مسائل الشورى والأرصاد، والجنابات الكبيرة وكان يضم في عضويته عالماً من كل مذهب من المذاهب الأربعة<sup>(٦٨)</sup>.

وفي عام ١٨٢٤م أنشأت - من بين أعضاء مجلس الولي - هيئة قضائية سميت «المجلس العالي المدني» وفي عام ١٨٣٣م صدر قانون يحدد الإجراءات التي تتبع أمامه سمي «ترتيب مجلس أحكام مدنية» واستمر المجلس قائماً حتى عام ١٨٣٧م واتسعت اختصاصاته حتى صار يرجع إليه في كافة الأمور<sup>(٦٩)</sup>.

وانشأت في هذه الفترة مجالس في القاهرة والإسكندرية وبعض المدن الأخرى للنظر في الدعاوى المدنية والتجارية والجنائية، وكانت أحكامها ترسل إلى ديوان الولي للتصديق عليها قبل تنفيذها فإذا رأى فيها ما يوجب إعادة النظر أحالها إلى مجلس الأحكام.

وأوكل القضاء في الأقاليم إلى الحكام (الإداريين) (الباشاويين) ومظار

(٦٧) د. محمد بورجانب، المجتمع والشرعية والقانون، مرجع سابق، ص ١٣٧.  
(٦٨) مير حاكمي بخت، التشريع والقضاء، بل إنشاء المحاكم الأهلية، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية، ١٨٨٣ - ١٩٢٣م، الطبعة الثانية، نادي القضاء، القاهرة، ١٩٩٠م الجزء الأول ص ٦٣.  
(٦٩) د. زكي عبد المتعال، تاريخ المظالم السياسية والقانونية والاقتصادية، مرجع سابق ص ٣٢٤ - ٣٢٥، عمر منصور مصطفى، مرجع سابق، ص ٥٧.



## الأقسام (مأموري المراكز) وحكم الاختطاط (مماوري الإدارة)<sup>(٧٠)</sup>

وفي عام ١٨٤٢م أمر محمد علي بتشكيل مجلس سمي «جمعية الحقانية» يختص بنظر جميع القضايا الخاصة بالسكر أو بالأهالي التي تقدم إليه من الدواوين ذات الشأن وإعادة النظر في القضايا التي يأمر ولي القسم بإعادة نظرها، ولنظر في التهم التي يوجه إلى كبار الموظفين، وكانت تشكل من رئيس وستة أعضاء من الأعيان ورجال الجيش غير العاملين، وتم الفصل بين هذه الهيئة والإدارة باشتراط ألا يكون أحد من أعضائها مكلّفاً بعمل خارج المجلس<sup>(٧١)</sup>.

وفي عام ١٨٤٥م أنشئ مجلس لتجار الإسكندرية؛ ليعتص بالفصل في المنازعات التجارية بين المصريين وبينهم وبين الأجانب، وكان يتم اقتضاها أمامه بمسبقة تقدم إلى منبر حيوان الولي، فإن وافق على نظر الدعوى بالمجلس أُرسل على العريضة بذلك، وكان انتظم من أحكامه يرفع إلى الوالي - في الدعاوى الجسيمة دون البسيطة - فإن رأى إعادة النظر بناء على الظلم أحال الدعوى إلى مجلس مكّون من غير التجار الذين أصبوا بالحكم المطعون فيه<sup>(٧٢)</sup>.

وفي عام ١٨٤٦م أنشئ مجلس تجاري بالقاهرة على نمط مجلس الإسكندرية<sup>(٧٣)</sup>. وفي عام ١٨٤٩م تمّثل نظام جمعية الحقانية وأُسِمَت «مجلس الأحكام» وتألّف من تسعة أعضاء بالإضافة إلى عاملين أحدهم جنسي والأخر شافعي، ووضعت له لائحة نصت على إحالة بعض الخصومات التي كانت تعرض على جمعية الحقانية إلى المأمورين والمديرين في الأقاليم؛ ليتولوا الفصل فيها وفقاً لأوامر ومشاريع مجلس الأحكام على أن تعرض أحكامهم على المجلس للتصديق عليها<sup>(٧٤)</sup>.

ومن ثَمَّ بدأت حركة لتعميم نظام المجالس في الأقاليم. وشكّلت عام

(٧٠) ركي عبد المتعال المرجع السابق، ص ٣٢٥. عمر مندوح مصطفى، المرجع السابق، ذات الموضع.

(٧١) عمر خاتكي، السابق، ص ٦٥.

(٧٢) السابق، ص ٦٦.

(٧٣) ركي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(٧٤) المرجع السابق، ص ٣٢٧.

١٨٥١م - في عهد عباس - خمسة مجالس قضائية للأقاليم في طنط وسمرود والعشر وجرجا والخرطوم توزع عليها الاختصاص بنظر المارعات في كافة المديریات. ويكون كل من هذه المجالس من رئيس وأربعة أعضاء، وتُعين لكل مجلس عالِمین أحدهما شعبي، والآخر شاعبي مهمتهم (الإتء)، ووضعت لائحة لإجراءات المعينة أمامها وكان يرجع إلى ديوان الكتبخا (وكيل الوالي) لإصدار أمر بتقليد أحكامها<sup>(٧٥)</sup>.

وظل مجلس الأحكام قائماً حتى افتتاح المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣م فأصبح اختصاصه قاصراً على قضايا مديريات الوجه القبلي التي لم يشملها نظام المحاكم الأهلية إلا في عام ١٨٨٩م، حيث تم إلغاؤه نهائياً<sup>(٧٦)</sup>.

وكانت المحاكم القنصلية، التي نشأت كنتيجة للإمبارات التي منحتها الدولة العثمانية لرهايا بعض الدول الأوروبية وصرت في مصر بحكم كونها ولاية عثمانية، إحدى عناصر التركيب الهجين للجهاز القضائي لمصري في تلك المرحلة<sup>(٧٧)</sup>.

ولقد تمتع رهايا (١٧) دولة في منتصف القرن التاسع عشر بشكلك الامتيازات، التي شملت في طوعها النهائي - فضلاً عن الحرية الدينية - الحق في الإقامة والتسقل الحر والحق في مزاولة أية مهنة أو حرفة لا تتعارض مع النظام العام ولأداب العامة، وحرية الاتجار، وتمتع رهايا الدول صاحبة الامتيازات بالإعطاء من الجزية والضرائب، هذا ما توافق عليه الدول صاحبة الامتيازات<sup>(٧٨)</sup>. ولترتب على الامتياز القضائي امتياز تشريعي إذ كانت المحاكم القنصلية تحكم بمقتضى قوانين بلادها، وليس بمقتضى القوانين المصرية<sup>(٧٩)</sup>. وتشأ عن ذلك فوضى قضائية وتشريعية ليس بين المصريين والأجانب فقط، بل وبين الأجانب مختلفي الجنسية، نظراً لتعدد التفسيرات القاطبة لتطبيق وتعدد جهات القضاء القاطبة على تلبيةها.

(٧٥) المرجع السابق، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٧٦) عمر منصور مصطفى، المرجع السابق، ص ٩-٥.

(٧٧) عبد الحميد بدوي باشا، أثر الامتيازات في القضاء والتشريع في مصر، الكتاب الديهي

للمحاكم الأهلية، مرجع سابق، الجزء الأول ص ٢.

(٧٨) عمر منصور مصطفى، المرجع السابق، ص ٤٥٦، ٤٥٧.

(٧٩) د عمر منصور مصطفى، المرجع السابق، ص ٥١٥.

ولما كانت إقامة قضاء وطني يعمل في ظل سيادة الدولة الحديثة ويطبق تشريعاتها، شأن شأن تحديث القانون المصري ووحكم قواعده والرقى بصياغته، ضرورة للقضاء على هذه العوضى، وجانباً مهماً من جوانب بناء هذه الدولة لم تكن قساماتها لتكتفى دونه، فضلاً عن كونه مطلباً ملجئاً للبرجوازية المصرية المتطلعة إلى احتلال موقعها في التركيبة الاجتماعية المصرية<sup>(٨٠)</sup>، فقد بدأت الحكومة المصرية مساعيها لإصلاح النظام القضائي، ورفع نوبار باشا (رئيس مجلس الوزراء) تقريراً بهذا الخصوص إلى الخديوي إسماعيل عام ١٨٦٧م، مقترحاً إنشاء محاكم مكونة من مصريين وأجانب يعمل اختصاصها سائر المسائل المدنية - هذا المقترحة التي ظلت من اختصاص المحاكم الشرعية - والتجارية والجنائية. وأرسل التقرير بصفة رسمية إلى ممثلي الدول الأجنبية في مصر وحثت الجاليات الأجنبية على اتجاه الحكومة المصرية، كما احتجت عليه الدولة العثمانية<sup>(٨١)</sup>. ولكن تلك الاحتجاجات لم تفلح في إيقاف سيرة التطور.

وفي ٢٨ يولييه عام ١٨٧٥م افتتح الخديوي إسماعيل المحاكم المختلطة والتي سميت «محاكم الإصلاح» وعقدت أول جلسة لها في أول فبراير ١٨٧٦م.

وبعد إنشاء المحاكم المختلطة اتجهت الحكومة إلى إنشاء محاكم أهلية، كان مؤملاً أن يستعاض بها عن المختلطة، ويتوحد القضاء في غضون أحوام قليلة، ولكن حوادث الثورة العربية والاحتلال الإنجليزي لمصر أثرت عملية إنشاء هذه المحاكم حتى انتهت الخديوي توليته في ٣١ ديسمبر ١٨٨٣م<sup>(٨٢)</sup>.

وفي ظل انهزاس المصري العازم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، واشتداد مساعد الحركة لوطية نصاعده المطلب المطروح منذ إنشاء المحاكم الأهلية بإلغاء الامتيازات الأجنبية الممنلة بالمحاكم والتفويضات المختلطة

(٨٠) د. نور فرحات، البحث عن العدل، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٨١) عبد الحميد بنوي باشا، المرجع السابق، ص ١٢.

(٨٢) د. عمر سمورح مصطفى، المرجع السابق، ص ٥٢٠ د. شفيق شحاته، تاريخ حركة

النسب، مرجع سابق، ص ٦٧.

وبعد معاوضات مع الدول صاحبة الامتيازات تم الاتفاق في معاهدة مونترو (٨ مايو ١٩٣٧م) على إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر، وقد نصت المحاكم المختلطة بعد ذلك لمدة ١٢ عاماً اختبرت فترة انتقالية، وفي ٢٥ أكتوبر ١٩٤٩م انتهت فترة الانتقاد، وألغيت المحاكم لمختلطة نهائياً، وانتقل اختصاصها إلى المحاكم الوطنية<sup>(٨٣)</sup>.

٦٨ - القضاء الشرعي: استمر القضاء الشرعي - إجمالاً - يسير على النظم العثمانية حتى إنشاء المحاكم الأهلية، مع بعض التعديلات التي كان أبرزها إلغاء محاكم الأخطاط في يناير ١٨٣٨م، وصدر لائحة لقضاء الشرعيين في ديسمبر ١٨٥٦م (في عهد سعيد) والتي نصبت بشكل أساس على تنظيم طريقة تعيين القضاة الشرعيين، ولتسهيل نظام المحكمة الشرعية الكبرى بمصر المحروسة في يناير ١٨٧٦م. وفي عام ١٨٨٠م صدرت لائحة المحاكم الشرعية، بموافقة شيخ الجامع الأزهر ومفتي الحنفية وقاضي محكمة مصر الكبرى، وبموجبه أصبحت المحاكم الشرعية خاضعة لإشراف نظارة الحنفية، وأصبح لكل طهريه قاضي وثالث ومطب وكل مركز قاضي، ولكل من مصر والإسكندرية مجلس شرعي، كما أصبح لكل من شيخ الجامع الأزهر ومفتي الحنفية اختصاص قضائي يشمل في نظر السلطات التي تتعلق بالخطأ في الأحكام الشرعية الصادرة من المجلس الشرعي بمحكمة مصر، وكذلك الصادرة من محكمتي مصر والإسكندرية.

وأخذ اختصاص المحاكم الشرعية بالمسائل المدنية والتجارية ينحصر تدريجياً منذ بدء وجود المجالس القضائية.

وكان الاختصاص بالمسائل الجنائية من أبرز المجالات التي برز فيها تنازع الاختصاص بين المحاكم الشرعية صاحبة الولاية العامة تاريخياً، ومحاكم الدولة الحديثة التي أخذت تنازعها ذلك الاختصاص حتى امتدت عليه تماماً، وإن ظلت المحاكم الشرعية تعتبر نفسها مختصة بنظر كل ما يرفع إليها من منازعات حتى إنشاء المحاكم الأهلية.

(٨٣) عبد الحميد بدوي باشا، المرجع السابق، ص ٩، وكذلك د. شفيق شعاعه تاريخ حرك التعديل في النظم القانونية، ص ٦٤.

ويمكن، في مجال القضاء اجرائي، التمييز بين مرحلتين تمتد أولاهما من شروع محمد علي في إعادة صياغة نظم الدولة وحتى تطبيق قانون الجراء الهمايوني في عهد سعيد باشا (١٨٥٤م)، والثانية من ذلك التاريخ وحتى إنشاء المحاكم الأهلية (١٨٨٣م)<sup>(٨٤)</sup>

وعلى الرغم من أن محمد علي عندما أنشأ ديوان الرائي عام ١٨١٥م قسم إليه عايداً من كل مذهب، وجعل ضمن اختصاصاته نظر الجنائيات الكبرى، فإن سجلات محكمة الباب العالي تظهر استمرارها في نظر دعاوى قتل وهرب وسرقات واختصاص رجهاضي، وظن الأفراد أحراراً في اختيار الجهة التي يختصمون إليها، وظلت المحاكم الشرعية تنظر في كل ما يرفعها إليها الخصوم. وعلى الرغم من أن قانون الفلاحة الصادر عام ١٨٣٠م حده بعض الجرائم التي تختص بها المحاكم الشرعية، وأوكل الفصل فيما عداها إلى حكام الإدارة فقد استمرت المحاكم الشرعية في نظر الجرائم التي اختصاصها بها القانون وسواها<sup>(٨٥)</sup>.

وبعد صدور قانون السياسة نامه (١٨٣٧م) ستة أشهر عقد محمد علي اجتماعاً حافلاً في المحكمة الكبرى حضره شيخ الجامع الأزهر وقاضي مصر وعمماء المذاهب، وبدواً أن ذلك الاجتماع انتهى إلى إلغاء الاختصاص الجنائي، بل والقضائي عمومًا، لمحكمة الباب العالي، ذلك أن سجلات المحكمة اعتبارًا من ذلك التاريخ اقتضت على اليد حجيح المباحثات الشرعية دون غيرها، وأصبح قاضي القضاة ونائبه يجازان اختصاصهم من خلال الاشتراك مع أعضاء المجالس الإدارية ذات الاختصاص القضائي في مجالس مشتركة تضم رجال الشرع ورجال الإدارة، وكانت تلك المجالس تنترم بأحكام الشريعة على الملحظ الحنفي<sup>(٨٦)</sup>.

وترادف العمل بقانون الجراء الهمايوني مع جملة إصلاحات في النظام القضائي منها إنشاء مجالس الأحكام ومجالس الأقاليم، وصدور لائحة القضاء وتعديل نظام المحكمة الكبرى وصدور لائحة المحاكم الشرعية وقد

(٨٤) د. حبيب ركي عبد الطيف: تطور النظام العدلي المصري في عهد محمد علي وعلمائه، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٨٣.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٨٥.

(٨٦) المرجع السابق، ص ٨٦ - ٨٧.

ورعت المادة السادسة من الفصل الثالث من قانون اجراء الاحتصاص القضائي بقولها «والامواد التي تتعلق بالأحكام الشرعية يقضي فيها حكام الشريعة، والأموار التي تخص الملكية والمالية يحكم فيها المليونرون والمأمورون، وبعض القضاة يعقد لها مجلس مكوّن من حكام الشريعة ومأموري الملكية معاً، وينظرون فيها بالتطبيق على الشرع الشريف والقانون المدني، فلهزم أن يُعين بعضهم بعضاً على حسب ما يقتضيه الحال، لما هو مقتضى مأمورياتهم، خير أنه لا يجوز لأحد الطرفين أن يتدخل في أمور تخص لطرف الآخر بدون علمه»<sup>(٨٧)</sup>.

وكان العمل في الأقاليم يجري على نطر الجرائم أمام لداسي الشرع الذي يحرر إهلاء شرعاً بالحكم يرسله إلى مجلس الإقليم الذي ينظر الدعوى مرة ثانية، فيقضي فيها بحكم الشرع إن كان الحكم النواردة في الإعلام بالإهانة، أما إن كان الحكم بالبراءة، فإن المجلس يحكم فيها بحسب القوانين ودون تقيّد بالأدلة الشرعية ويأخذ بكل ما من شأنه كشف الحقيقة (الإثبات سياسية) وأحياناً ما كان يتم ذلك في مجلس الإقليم بحضور المفتي وأعضاء المجلس<sup>(٨٨)</sup>.

وعملت الحكومة على تقليص الاختصاص الجنائي للمحاكم الشرعية عن طريق المنشورات الصادرة من نظارتي الحطانية والداخلية بحيث قصرت على نظر الدعوى التي يلجأ أصحاب الشأن فيها إلى القاضي الشرعي دون المرور بجهة الإدارة، فأذا لجأوا إلى جهة الإدارة فإنها تقوم بتحويل الدعوى إلى المجلس القضائي<sup>(٨٩)</sup>.

وقد أدت تلك السياسة إلى تقليص اختصاص المحاكم الشرعية في المجال الجنائي بحيث اقتصر على إصدار الإطلاقات الشرعية في دعاوى القتل بعد الإحالة إليهم من السمجائس القضائية، الأمر الذي قسنته لائحة المحاكم الشرعية الصادرة في يونيو ١٨٨٠م والتي نصت مادتها الثالثة والعموم على أن اختصاص المحاكم الشرعية بالنظر في كافة المواد

(٨٧) السابق، ص ٩٠.

(٨٨) السابق ص ٩٢.

(٨٩) السابق ص ٩٣.

الشرعية بما في ذلك المراد استمثلة بالأحوال الشخصية، وما يتمتع بها ويُلحق بها بالإضافة إلى مواد القتل، وإنما تكون رؤية مواد القتل المذكورة بمحاكمة مصر والإسكندرية ومحاكم المديريات والمصايف بعد الإحالة عليها من المجالس النظامية، وقد أُرِمَ مشور صادر ساء على طيب قاضي مصر في ٢٢ نوفمبر ١٨٨١م إثر ذلك التحويل في إعلانات مواد القتل، وإلا صدر حكم القاضي غير نافذ شرعاً. والباقي أد حكم القاضي الشرعي لم يكن نافذاً إلا إذا كان صادراً بالقصاص، فإن كان صادراً بالبراءة لمعن ثبوت القصة، فإن القضية كانت تُنظر مجدداً أمام المجالس القضائية<sup>(٩٠)</sup>.

وبعد إنشاء المحاكم الأهلية عُوذت الحكومة إلى عدم تنفيذ أحكام المحاكم الشرعية الصادرة في المسائل الخارجة عن اختصاصها، وأصدرت نظارة الحفانية المنشورات والتعليمات التي تكفل تطبيق ذلك<sup>(٩١)</sup>.

وقد وُسِّحت مذكرة حسين فخري باشا ناظر الحفانية لمجلس النظارة بشأن تنظيم المحاكم الأهلية في ٧ ديسمبر ١٨٨٢م فلسفة ذلك الاتجاه الجديد، المنسجم مع بنية الدولة المركزية الحديثة في تنظيم القضاء، وكان مما ورد فيها: «مع وجود المحاكم النظامية توجد المحاكم الشرعية، وهذه يجوز لها أن تحكم في كافة القضايا التي ترفع لها سواء أكانت متعلقة بالأحوال الشخصية أم بحقوق أو بجنابة. فلو استمر ذلك مع ثبوت السهر واختلاف القوانين في التهيئين لنشأ منه من المضمرات ما لا يمكن حصره. وذلك أنه يلزم لكل هيئة حكم من التأثير ونسوة القانونيين ما يرجب احترامها وتنفيذ أوامرها، فلو تعددت في نوع واحد مع اختلاف في الطريقة والسير والدانوتا، وكان كل إنسان حراً في رفع دعواه لهيئة التي يرغبها لما أمكن إيجاد الاحترام اللازم للهيئات وسقط حينئذ تأثيرها ونفوذها. وهذا فضلاً عما يلحق بالحكومة والأهالي من الضرر من تعدد الأحكام واختلافها في النوع الواحد».

وعلى هذا فيلزم وضع حدود لاختصاص كل من المحاكم النظامية والمحاكم الشرعية، وأن تكون المحاكم الشرعية خاصة بالنظر في الأحوال

(٩٠) السابق ص ٩١ - ٩٥

(٩١) السابق ص ٩٧ - ٩٨

الشخصية، وبقاى القضايا المدنية كانت أو تجارية أو جنائية تكون من اختصاص المحاكم النظامية بما في ذلك مواد الفصل لأنه لا فائدة من تكرار نظرها بالمحاكم الشرعية والنظامية كما هو جاري الآن سوى التطويل بدون اقتضاء، وعدم رعاية واحترام المحاكم الشرعية؛ لأنه إن لم يثبت الفصل لغير لدى المحاكم الشرعية وحصل الحكم ببرائة المتهم فالقضية تُنظر ثانياً بالمحاكم النظامية، وصير تطبيق القانون عليها وربما يحكم على المتهم بالأشغال الشاقة لفترات القتل سياسة...<sup>(٩٢)</sup>

ولم يلبس من اختصاص المحاكم الشرعية، بالمسائل الجنائية استطلاع رأي مفتي الديار المصرية في أحكام الإعدام - طبقاً لقانون الإجراءات الجنائية - حتى اليوم، وإن لم يعد رأيه، مع تعزيز سلطة الدولة الحديثة ومحاكمها، ملزماً بل صار استشارياً كما هو مستقر في القضاء الجنائي المصري<sup>(٩٣)</sup>. وكانت مسألة صاحب الولاية في الفصل موضع نزاع شديد بين السلطان العثماني وهماش باشا، وكانت أحد أسباب التردد في تطبيق قانون الجزاء الهاديوني في مصر، لاتصالها على ما يبدو بحق السيادة على الإقليم ورعاياه لاعتبار السيد الأعلى (في ذلك الزمان) هو من يملك في إقليمه، ضمن ما يملك، حق الموت والحياة على الرعية.

وهكذا انتهى الأمر بالمحاكم الشرعية، بعد أن كانت صاحبة الولاية العامة في أمور القضاء، إلى الاختصاص مقصور على قضايا الأحوال الشخصية، شأنها في ذلك شأن محاكم الطوائف الدينية، اضطراباً في السير

(٩٢) مذكرة حسين لطفي، الكتاب الذهبي للمحاكم لأهنية ١٨٨٣ - ١٩٣٣م، الطبعة الثانية، لامي القضاء، ١٩٩٠م، ص ١١٣.

(٩٣) من المبادئ المستقرة في قضاء محكمة النقض أنه «لا تلزم محكمة الجنائيات بأن تنظر رأي المفتي أكثر من عشرة أيام، وأنه غير ملزمة برأيه، ولا تلزم بتبنيه إذا خالفته بل أنها لا تلزم ببيانه في حكمها». وكان أحد رأي المفتي على هذا النحو وعلى ما جاء بتقرير اللجنة التشريعية لمجلس النواب نقيباً على تلك الفترة أنه من أجل أن يدخل في روح المحكوم عليه بالإعدام لاعتدال إلى أن الحكم الصادر بإعدامه إنما يهيء وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية إلى جانب ما لهد من وقع لدى الرأي العام الذي ألف حد لإجراءات وملازم ما سبق أن أعيد رأي المفتي لا يجعل لأحكام الإعدام طريقاً عاشقاً في الإلزام غير الطرق المرسومة لغيره من الأحكام. ومن ثم لا بد وأنه لا يدخل في تكوين حقيقة المحكمة التي تصمم الحكم بالإعدام على سبيل المثال حكم محكمة النقض في الطعن رقم ٢٣٢٢ لسنة ١٩٢٤م.



مع مطلق لدولة حديثة صاحبه السيادة العليا، القائمة على المركزية،  
والتعددية من حيث الأساس، والتعددية تجاه الدين

٦٩ - القضاء المدني ورث مصر عن السلطنة العثمانية نظام القضاء  
المدني، وكان اختصاص المحاكم المدنية في المنطقة شاملاً كل الدعاوى  
الخاصة باتباع العائفة أو العلة، حتى حصر المخط الهمايوني الصادر في ١٨  
شباط ١٨٥٦م اختصاصها في الأحوال الشخصية بشرط أن يكون أطرافها  
متحدتي الطائفة، وأخرجت المنشورات التفسيرية اللاحقة لمخط الهمايوني  
مسائل الإرث من اختصاصها إلا إذا اتفق كل ذوي الشأن على اختصاص  
المجلس المدني بها.

ولما انفصلت مصر عن تركيا صدر القانون ٨ لسنة ١٩١٥م، الذي نص  
على استمرار المجالس المدنية في ولاية الحكم المخولة لها<sup>(٩٤)</sup>.

وبدأ عهد الطوائف في مصر أربعة عشر طائفة، ويستثنى المخط  
الهمايوني ألف الذكر أنشأت أغلب الطوائف مجالس لها. ولما كان بعض  
الطوائف معترفاً بها بموجب قانون ويمنحها لم يصدر بشأنه مثل ذلك  
القانون، فقد طلبت الحكومة المصرية عام ١٩٠٦م من رؤساء الطوائف التي  
لم تنظم بقوانين وضع لائحة بنظام الإجراءات الداخلية لنهيم؛ لشرف منها  
على وجه فاطم الهيئة التي تقرن الحكم والإجراءات التي تتبعها، ويسهر  
عليها المتقاضون، وأُنشئت الطوائف التي تتولى في ذلك بعدم تنفيذ  
أحكامها<sup>(٩٥)</sup>. وعلى هذا كانت المجالس المدنية محاكم وطنية مصرية لها  
ولاية القضاء على أتباعها في أحوالهم لشخصية، ولكن أحكامها لا توضع  
عليها لصيغة التنفيذ ولا ينفذها المحضرون، بل تقوم السلطة الإدارية  
(وزارة الداخلية وفروعها) بتنفيذها بعد التأكد من صدورها من هيئة  
مختصة<sup>(٩٦)</sup>، فإذا امتنعت السلطة الإدارية عن التنفيذ لصنور الحكم من هيئة

(٩٤) أحمد سموت بك. المحاكم الأعلى وقضاء المجالس المدنية في لأحوال الشخصية لغير  
السلبيين، الكائن الذي للمحاكم الأهلية الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٢٥٧ - ٢٦٥

(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٦٧، وفيها يضمن باعتصامات المجالس القبطية الأرثوذكسية  
والقرويين التي تطبقها وإجراءات المنفعة أمامها أنظر، مجدي جرجس. القضاء القبطي في مصر،  
ميراث الفتن والتمردات، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٧٥ وما بعدها

(٩٦) أحمد سموت، المرجع السابق، ص ٢٥٧

غير محتصة أو تصدوره بالتعارض مع حكم مجلس ملي آخر أو محكمة شرعية، كان لخصوم أن ينجأوا، إلى لمحاكم الأهلية للمطالبة بحق الثابت في الحكم الصادر من المجلس الملي، فتصل فيه المحاكم الأهلية إذا ثبت صدوره من جهة الاختصاص، بمعنى أن عمل لمحاكم الأهلية في هذا الشأن كان قاصراً على وقاية الاختصاص<sup>(٩٧)</sup>.

وأمام تصاعد شكوى المتقاضين من حال القضاء الملي بللت عدة محاولات لإصلاحه كانت أولها عام ١٩٢٤م، بعد صدور الدستور، وافتتاح الحق الحماية البرلمانية، وتطلق دعاء التطور والمحدث في شرايين الشعب المصري، فوضع مشروع قانون ينظم الأحوال الشخصية لكل المصريين على خلاف أديانهم وملهم من خلال توسيع سلطة المجالس الحسبية، ووضع أحكام عامة لجميع الطوائف غير المسلمة في مسائل الزواج والطلاق والنفقة، وإلزام كل طائفة ليس لها مجلس ملي أو لائحة للأحوال الشخصية بتأليف مجلس ووضع لائحة. وتحقق الجزء الأول من المشروع الخاص بالمجالس الحسبية بصدور قانون في ٢٣ أكتوبر ١٩٢٥م، ولم يتحقق الجزء الثاني منه. وطرحت في مجلس الشيوخ في ٢٣ يناير ١٩٢٨م الدعوة إلى إلغاء نظام المحاكم الحسبية وإحلال نظام مدني موحد محلها، الأمر الذي استنفر رؤساء الطوائف الكاثوليكية دفاعاً عن الزواج وما يطرحه من حقوق باعتبارها سرّاً كلياً، مع التمسك بحق الدولة في توحيد أحكام ما عدا ذلك من مسائل الوصاية والقوامة والحجر والميراث، فأبكرت الحكومة - على لسان وزير الحفانية - أنها تسعى إلى تطبيق الزواج المدني<sup>(٩٨)</sup>.

وفي ٢١ ديسمبر ١٩٣١م شكل مجلس الوزراء لجنة الأحوال الشخصية لغير المسلمين لدراسة إصلاح القضاء الملي برئاسة وزير الحفانية وعضوية مشيقي لتدبير من الطوائف ورجال إقضاء والتشريع والدين الإسلامي، وأحدث مشروحه يقوم على تشكيل دوائر خاصة ضمن القضاء الأهلي يراعى في تركيبها وجود عناصر من ملة المتقاضين، وتختص بمسائل الزواج

(٩٧) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

(٩٨) د. نعيمة محمد سالم، النظام القضائي المصري الحديث، مرجع سابق، الجزء الثاني،

ص ٥٨٦، ٥٨٢.

والطلاق والتفريق الجسدي والطاعة والحضانة والنسب، وإحالة الوصايا والنقعة إلى المحاكم الأهلية، على أن يبقى تسجيل الزواج وما يتصل به من مراسم دينية في اختصاص البطريركيات، دون توحيد لمقر واحد الموضوعية<sup>(٩٩)</sup>.

وواجه ذلك المشروع اعتراضاً من المجلس الملي الأرثوذكسي، وتدخلت بريطانيا استناداً على التزامها بحماية الأقليات طبعاً لتتصرح ٢٨ فبراير ١٩٢٢م، واستطلع رأي بعض كبار الأساقفة الإنجليز بشأن المشروع ولم يتم إقراره.

وأعيدت المحاولة عام ١٩٣٦م، حيث أهد مشروع قانون جامع للأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين يفرّق بين المسائل الدينية البحتة والمسائل الزمنية، ويحدد اختصاص المحاكم المدنية وقوانينها، ويحدد محكمة للتنازع. ونشر القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٣٦م بالفعل إلا أن حكومة انتحاس سحبه بعد توليها بثلاثة أيام نظراً لاعتراض بعض الطوائف وبعض رجال الدين عليه<sup>(١٠٠)</sup>.

وعقب اتفاق مونترو عام ١٩٣٧م صدر القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٣٧م الذي يعطي المجالس المحلية حق الحكم في قضايا الأحوال الشخصية لغير المسلمين إذا كان القانون الواجب التطبيق قانوناً دينياً. وأعادت وزارة العدل محاولتها من أجل إعادة التنظيم فقدمت مشروع مرسوم بقانون بهذا الشأن في ٢٦ مايو ١٩٣٩م ثم أسقطته في ٢٣ مايو ١٩٤٠م، وإعادة الكرة عام ١٩٤٤م دون نجاح يذكر<sup>(١٠١)</sup>.

٧٠ - توحيد القضاء: أخيراً، وفي ٢١ سبتمبر ١٩٥٥م وعلى إثر نصيحة أخلاقية تورط فيها قاضيان من المحكمة الشرعية بالإسكندرية<sup>(١٠٢)</sup> صدر المرسوم بالقانون رقم ٤٦٣ لسنة ١٩٥٥م الذي ألغى المحاكم الشرعية

(٩٩) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٥٨٨.

(١٠١) المرجع السابق، ص ٥٨٨ - ٥٩١.

(١٠٢) المستشار محمد سعيد المشاوي، مقال آخر شهود الواقعة، جريدة القاهرة، العدد ٣٦٠، في ٢١ مارس ٢٠٠٦م.

والمنية اعتباراً من ١/١/١٩٥٦م وأحال القضايا التي لم يحصل فيها حتى ١٢/١٢/١٩٥٥م إلى المحاكم المدنية

وعلى الرغم من الربط في أدهن العوام بين إلغاء المحاكم الشرعية وتلك الواقعة، وما قبل وفتها من أن ورد إلغاء تلك المحاكم موقف شخصي، الواحد من ضباط النظام الجديد<sup>(١٠٣)</sup>، ومع علم استبعاد احتمال أن تكون السلطة الجديدة، القوية والمحصنة، قد استثمرت تلك الواقعة في تسريع لمرسوم بقانون دون أي اعتراض (بل وتأييد المؤسسة الدينية)، فإن مثل ذلك القرار، في دولة كمصر في تلك المرحلة، لا يشغل لمثل ذلك السبب. ولكنه كان استجابة متراجحة في الزمان لمنطق الدولة الحديثة، العلمانية من حيث الأساس والتي تعتمد على مبدأ المواطنة كرابطة تجمع بين مواطنيها، خصوصاً أمام مؤسسات تلك الدولة وأبرزها القضاء. وتحديداً لمسعى بدأ قبل نصف قرن من جانب الإدارة الحديثة لتلك الدولة، يؤكد ذلك أن القانون ذاته ألغى القضاء المدني وأحل اختصاصه إلى القضاء العادي. وعبر عن دلالة تلك الخطوة صمد الأديب العربي الدكتور طه حسين في مقال نشرته جريدة الجمهورية في ٢٨ أكتوبر ١٩٥٥م<sup>(١٠٤)</sup> رشح فيه بتمك الخطوة «الرائعة التي عطلتها الحكومة حين قررت توحيد القضاء فحقت حلماً كان ينادي نفوس الناس منذ زمن بعيد، ولكن الأوهام كانت تحول بين الحكومات الماضية وبين تحقيقه» داعياً الحكومة إلى أن تأخذ خطوة ثانية ليست أقل منها خطراً وعلى أن تكون أبعد منها أثراً. . وهي توحيد التعليم في طور الصبا والشباب.

ويؤكد ذلك النظر ما أصبحت عنه المذكرات التفسيرية للقانون بتأسيها إليه على دواع متعلقة بالسيادة، ذلك أن جهود طه المحاكم كان معاكساً له قواعد القانون العام التي تقضي بأن تكون سيادة الدولة كاملة ومطلقة داخل بلاده كما تقضي بأن يحضج جميع السكان على اختلاف جسيانهم لقوانين البلاد ومحاكمها ولجنة قضائية و حدة بصرف النظر عن نوع المسائل التي

(١٠٣) السطات نصف الفكر

(١٠٤) وأحداث نشره جريدة القاهرة، العدد ٢٤٢، في ٣١ أكتوبر ٢٠٠٦م.

تتناولها خصوصياتهم أو القوانين التي تطبق عليها<sup>(١٠٥)</sup> ومنذ العشرينيات كانت هذه هي السجدة التي كورسها رجال القانون المصريين؛ إذ كانت المحاكم المحلية مفتوحة في أدهان بالمحاكم القسرية والمخلطة، ومن ثم كان استغلال لنزلة بقضي على هذه المحاكم بأن تلقى بعض مصر مبدئها فهي جميعها من آثار التشريع العثماني الذي كان مطبقاً في مصر. حيث لمرجع العام في تحديد ولاية محاكم الطوائف هو أحكام المظط لهمايوي الصادر في الدولة العثمانية عام ١٨٥٦م وبعض القوانين العثمانية، لأخرى التي لم تكن في صلبها ولهمدة حرص على توسيع الوضوح والإحكام، وإنما كانت في حقيقتها ثمرة تجهيل اقتضته ظروف سياسة، وكانت النتيجة هي تنازع المحاكم فيما بينها، وتمتد الأحكام التي تصدر في النزاع الواحد وبعد أن أُنشئت الامتيازات التي كان يتمتع بها الرعايا الأجانب. فإن من الحدود يمكن أن يظل المواطنون من أهل البلاد الممتنعين إلى الطوائف المحلية غير الإسلامية محظوظين باستثناءات قضائية كانت في كثير من الأحيان عنائاً على الفوضى وعدم النظام... ولا يتفق مع السيادة القومية في شيء أن تصدر أحكام في ألصق المسائل بلبات الإنسان من جهات قضائية غير مسئولة ولا مختارة من جانب الحكومة أو أن تكون تلك الجهات مخدومة لهيئات أجنبية تباشر أعمالها خارج حدود البلاد كما هو الحال بالنسبة لبعض الطوائف التي يرفع الطعن في أحكامها إلى محكمة «روما» وليس أقل من كل ذلك مساواة بالسيادة أن يهي القضاة في بعض المجالس الطائفية أجانب لا يعرفون لغة استفاضين ويصدرون أحكامهم بين المصريين بلغة غير لغتهم<sup>(١٠٦)</sup>.

وقد رُحبت الهيئات الموسمية الإسلامية في مصر بهذا الإجراء، على عكس ما كان يحدث دائماً كلما حاولت الحكومة الساس بالمحاكم الشرعية. وصار شيخ الأزهر الشيخ عبد الرحمن تاج، والشيخ حسن مأمون مفتي الديار إلى توجيهه لشكر لمجلس قيادة الثورة على هذه المبادأة التحررية، وأوضح مفتي الديار المصرية رأيه في حديث أدلى به في مجده الأخير ساعة فقال: «لقد طالبت دائماً بوحيد القضاء القديسي» (١٠٧)، ولكن

(١٠٥) المدكرة التفسيرية للقانون ١٦٢ لسنة ١٩٥٥م، الوثائق المصرية العدد (٧٣) مكرر ب تاريخ ٢٩ سبتمبر ١٩٥٥م.  
(١٠٦) المدكرة القسرية

بشرط أن تتحد المحاكم المليية مع المحاكم الشرعية ذلك أن تتارع الأحكام بين هاتين الولايتين القضائيتين غالبًا ما كان يشير التناقضات<sup>١٠٧</sup> وعلى العكس من ذلك جاء موقف ممثلي رؤساء الطوائف المسيحية: إذ اجتمعوا في ٢٧ سبتمبر في بطريركية الأقباط الأرثوذكس، وبحثوا إلى الرئيس سذكرة احتجاج طويلا ودوا فيها الاستقلال الذاتي للأقباط في الأمور النصبية بمقابلتهم إلى أصول الإسلام، وليس إلى نظم الدولة العثمانية، إلا أنهم لم يتفقوا ردًا عليها. وتصاعد الموقف بإلقاء القبض على بطريرك الروم الكاثوليك ولغضاه سجن المصلحة، ولم يحتفل الكاثوليك بعيد الميلاد في ذلك العام (١٩٥٥م) (١٠٧).

أما الأقباط الأرثوذكس، فقد طلب بعض أعضاء المجمع المقدس لقاء وزير العدل الذي استقبلهم في ٤ يناير ١٩٥٦م، ووعدهم بقصر الاختصاص بعثيق الزواج على المساواة، وأن تُسَلَّم سجلات الحقوق الموثقة إلى المساواة من طريق البطريركية والأبرشيات، والإقرار بأحقية الزوجة في طلب الطلاق في حالة تنهيز الزوج دينه، وأن تضم هيئة المحكمة في قضايا الطلاق أحد رجال الدين. وقد وافق المجمع كله على هذه التسمية، التي كانت مجرد وعد قدم إلى الكنيسة القبطية، ولم يتم تنفيذه في نص قانوني، واحتفل الأقباط الأرثوذكس بعيد الميلاد بعد أن أصرروا من ولائهم للرئيس (١٠٨).

وهكذا استكملتم الدولة المصرية الحديثة بسط سيادتها في مجال القضاء في ظل السلطة الناصرية القوية الأcente بالتشكل، وأصبح قضاء الدولة المدنية موحداً، وأصبح ذلك القضاء هو المختص بتطبيق أحكام الأحوال الشخصية على المصريين مع الحفاظ على المصدر الديني لقواعد الموضوعية التي تطبقها المحاكم على الخصومات وهو ما منعه إليه في الفصل الثالث من هذا الباب.

(١٠٧) فرحيدك أبيشيس وأل لوجان كازاريان ترجمه بسمة البربري الهبة في مرلة القانون مقال في قضية مصر والعالم العربي، بصمها مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية القانونية والاجتماعية بالقاهرة، العدد الأول، يونيو ١٩٩٣م، ص ٢٨٠.

(١٠٨) المرجع السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

## الفرع الثاني

### الفتوى

٧١ - الإفتاء هو بيان حكم الدين في أمر من أمور الدين أو الدنيا بمقتضى دليل شرعي للمستفتين من عموم الناس، ويتطلب ذلك توافر معرفة خاصة فيمن يقوم به. وكان يقوم به - على مدار التاريخ الإسلامي - أهل العلم من الفقهاء. ولم يعرف الإسلام - الشَّيْءَ لتحديدًا - لئلا مؤسسة تقوم على أمور الحقيقة، وكان الأمر متردداً لكل مؤمن في أن يجهأ لمن يطمئن إلى عهده وتقواه، ويطلب وأبه الشرعي فيما يجرُّه من أمور. ويحضي على مقتضى هذا الرأي أو لا يحضي، بحسب ما يستقر عليه فسيره وحسابه على الله، فهو إخبار المفتي للمستفتي بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى، بحسب قول الإمام القرافي. والفتوى غير القضاء. الذي هو إنشاء وإلزام من قبل القاضي بحسب ما يستخرج من الأسباب والحجج، بحسب قول القرافي أيضاً كما سبق وأوردناه في الفصل الثاني من الباب التمهيدى. ولم يعرف التاريخ الإسلامي مؤسسة منظمة للإفتاء قبل عهد السلطان العثماني محمد الفاتح، الذي أسس إلى شيخ الإسلام - وكان تعيين أول شيخ للإسلام في عهد السلطان مراد الثاني في عام ١٤٢٥م - مسئولية الإفتاء العام في الدولة العثمانية وإدارة جهاز الإفتاء المركزي في حاضرة الخلافة، وكان ما ينحى به ملوك القضاة، كما كان يقول الإفتاء في شؤون الحياة السياسية والإدارية بطلب من السلاطين أو المصادر الأعظم<sup>(١٠٠)</sup>. وكان الحاكم في الدولة الإسلامية ينفذ حكم القضاء. وقد آلت هذه الوظيفة - أي تنفيذ حكم القضاء - إلى السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة.

ولما كان الجامع الأزهر هو معقل العلم الديني في مصر، فقد كان الاختصاص بالفتوى إلى شيخ الجامع الأزهر وعلمائه وظهرت، بالإضافة للفتوى المبذولة لمن يرغب الاطمئنان لحكم دينه في أمر من الأمور، الفتوى المرتبطة بعمل القضاء والتي يترتب عليه إلزام من جهة الحكم. وقد مر بنا في هذا المطلب كيف أوجبت اللائحة (١٨٥٦) رجوع القضاة إلى اسمعين مع

(١٠٠) د محمد سليم العوا - مدى جواز حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإفتاء في عالم متفتح، الكويت، ١٦-٢٨/٥/٢٠٠٧م.

تنظيم الفتوى حيث كان القاضي يطلب من المدمي الحصول على فتوى من المفتي الحنفي، وكانت القضايا المعقدة تنظر بحضور المدمي الحنفي والأكثر تعقيداً كان يدمي لحضورها ليف من العلماء، عملاً بمصر المادة (٢١) من لائحة القضاة الشرعيين (١٨٥٦) التي كانت تلزم القاضي بمشاورة العلماء واستمئانهم في القضايا المشككة ولا يعمل فيها برأيه حلياً من الخطأ في الأحكام الشرعية. وتضمن أمر هان لنظارة الداخلية صدر عام ١٨٦٥م إشارة صريحة إلى مفتي الديار، وطالب بمعاينة من يتصلون بالإفتاء دون رخصة وكان لكل مذهب من المذاهب الأربعة مفتي وكان مفتي الحنفية هو مفتي الديار المصرية، وسبق ذلك عام ١٨٦٨م، تقرير راتب محمد للمفتي<sup>(١١٠)</sup>

وفي يونيو ١٨٧٣م لعصر المجلس المخصوص إعطاء الفتاوى من المحيئين لهذا الغرض في المجالس والمصبرات وديوان الأوقاف، كل في الجهة المعين فيها، وإذا تصدى غيرهم لإعطاء الفتوى فلا يعمل عليها. كما نصت المادة (٢٢) من لائحة المحاكم الشرعية آنفة الذكر على أنه: «إذا تشبه أمر من الأمور الشرعية على المجلس الشرعي بمحكمة مصر الكبرى، أو من كان له ولاية الحكم بالمحكمة المذكورة فعليه أن يستفتي من حضرة مفتي أفندي السادة الحنفية بالديار المصرية، ومقتضى ما تصدر به فتواه يكون العمل. وإذا حصل اشتباه من أحد قضاة سائر المحاكم الشرعية ومجلس محكمة إسكندرية والنواب في الأمور المذكورة، فعليه أن يستفتي المفتي الموظف من طرف المحكمة الموجود بذات المحكمة أو بالولاية التابع لها لإجراء العمل بمقتضى فتواه الشرعية...»<sup>(١١١)</sup>

ويرجع تنظيم الفتوى كاختصاص مستقل مرتبط بأجهزة الدولة، وإن كان في صدر الجامع الأزهر، إلى عام ١٨٩٥م، فقد تأخر إنشاء دار الإفتاء عن إنشاء منصب الإفتاء نفسه، حيث وُجد في السجل رقم (١) من سجلات دار الإفتاء «دفتر قيد فتاوى الديار المصرية المحولة على حضرة الأستاذ شيخ الجامع الأزهر الشيخ حسونة السوادي بأمر عالي صادر من نظارة الحنفية

(١١٠) د. حماد علي حسن، وزارة العدل، سلسلة المذكرات المصرية، مركز الأبحاث للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٥٦ - ٥٧.  
(١١١) حسين زكي عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٧٨ - ٨٠.



بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٨٩٥م، وأصبح الإفتاء وظيفة مستقلة، وتحت إشراف  
 محمد حبيب فيها بمرسوم من السلطوي عباس حلمي في ٣ يونيو  
 ١٨٩٩م<sup>(١١٣)</sup>، وتتابعت بعد ذلك تعيين السبعين باسم مفتي الديار المصرية بقرار  
 من الحاكم حتى قيام ثورة ١٩٥٢م فصار المفتي الرسمي يعين بقرار من  
 رئيس الجمهورية، ولقبه الحالي «مفتي جمهورية مصر العربية» بلوحة  
 دوير<sup>(١١٤)</sup>. وارتبطت دار الإفتاء بوزارة العدل حتى أصبحت إدارة من  
 إدارتها الفرعية في عملية إدماج المؤسسة الدينية في بنية الدولة الحديثة من  
 جهة، والاضطراراً مع الارتباط القانوني الفعلي بين الوزارة ودار الإفتاء من  
 جهة أخرى، منذ أن قررت لائحة ١٨٥٦ رجوع القضية إلى المفتين فيما  
 يحتاج إلى معرفة حكم الشرع فيه. وجعلت لائحة المحاكم لشرعية الصادرة  
 عام ١٨٩٧م مفتي المديرية عضواً في محكمةها، ومفتي الديار المصرية عضواً  
 في المحكمة العليا، وأشركت في اختيار القضاة وأعضاءهم، وكلا من يتولون  
 منصب المفتي في المديرية، مع مراعاة أن المادة (١٠٠) من اللائحة  
 المذكورة نصرت أعمال المفتين على المحاكم الأهلية دون القضايا المنظورة  
 أمام المحاكم الشرعية، وقد أكدت اللائحة أيضاً أن تعيين مفتي الديار منوط  
 بالقبول<sup>(١١٥)</sup>. وقد كرس القانون رقم (١٦) لسنة ١٩١٤م الذي ألغى نظام  
 تعيين المفتي بأمر من المقام العالي (السلطوي) تبعية المفتي لوزارة العدل.  
 وكانت النواحي القضائية تترك بين وظيفة مفتي الديار المصرية، ووظيفة مفتي  
 الحظانية الذي أصبح يسمى الآن مفتي الجمهورية<sup>(١١٦)</sup>.

وقد حددت المحكمة الدستورية طبيعة دور دار الإفتاء في حكمها  
 الصادر في لدعوى رقم (٤) لسنة (٨) قضائية وكان مما ورد فيه أن: «دار  
 الإفتاء لا تعتبر جهة قضاء ولا هيئة ذات اختصاص قضائي، ذلك أن ما  
 يصدر عنها من فتاوى ليس فضلاً في خصوصية قضائية، بل هو مجرد رأي لا  
 تتوافر فيه خصائص الأحكام التي تستلزم بها جهات القضاء والهيئات ذات

(١١٢) تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام،  
 القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٧م، ص ٧٢  
 (١١٣) المصدر السابق، وصى خلاف ذلك، بقصد د. محمد سليم النور إلى أن الشيخ محمد  
 العباسي البهنسي كان أول من تولى الإفتاء بأمر حاله في عام ١٢٦٤ هجري (١٨٤٧م)  
 (١١٤) د. عمار علي حسن، المرجع السابق، ص ٥١-٥٢  
 (١١٥) د. محمد سليم النور، المرجع السابق

الاختصاص القضائي، ولا يرقى بالتالي إلى مرتبتها، وهو رأى خاطئ بيان الحكم الشرعي بمقتضى الأدلة الشرعية في المسألة المستقضى عنها<sup>(١١٦)</sup>

ولم يعد للمعتني عمل فيما يتعلق بالمحاكم حالاً سوى إيتاء الرأي الاستشاري في الأحكام الإعدام عملاً بمسألة المادة (٢/٣٨١) من قانون الإجراءات الجنائية، وبعد إلقاء إضهاد مخرج محمل الكسوة إلى مكة، وإضهاد وقاء النيل - التي كانت تسيطر على أساسه طرالب الأرض الزراعية - بعد بناء السد العالي، انحصرت الفتوى على بيان حكم الشرع فيما قد يتعرض الأفراد والمؤسسات من اعتداءات، والدعوة الإسلامية، واستطلاع أولئك الشهور العربية التي ترتبط بها مناسبات دينية كإدابة صوم رمضان.

ويسمح استعراض نصوص مذكرة لنظامهم وقعت في القاهرة في ٢٠/٤/٢٠٠٥ م بين جمهورية مصر العربية منطقة في دار الإفتاء المصرية ووزارة الأوقاف الكويتية<sup>(١١٧)</sup>، كمثال لاتفاقات جديدة ولعتها دار الإفتاء، بوضوح حدود ما يقع على حائلي المولة صوماً من التزامات تقوم بها من خلال مؤسساتها المختصة بالأمور الدينية، في خدمة دين التولية الذي نص عليه الدستور. فطرفا المذكرة يتفقان على وضع استراتيجية فعالة في ميدان التعريف بالإسلام، والدعوة إليه ونشره بالحكمة والموعظة الحسنة بكافة الوسائل المطبوعة والإلكترونية والسمعية والبصرية وغيرها، واستفهام منهج الإسلام في توليد عرى الروابط بين الطرفين فيما ينبغي تحليفه، ودعم التضامن الإسلامي بين الشعبين الشقيقين في الواقع المحيط، وتمييز التعاون الثقافي الإسلامي والصداقة والأخوة بينهما ومن أجل تحقيق ذلك فقد انضمت الدولتان على تبادل المطبوعات والبحوث الإسلامية والمجلات التي تنشر فيها الدراسات والأحكام الفقهية بصفة منتظمة ومحاضر الندوات والمؤتمرات التي تسيطر بها مؤسساتها المعنية (م١)، وتبادل الخبرات والبرامج لإعداد الدورات التدريبية للأئمة والخطباء في مجالات الدعوة والثقافة الإسلامية (م٢)، وتبادل الخبرات المتعلقة بالحفاظ على القرآن وطبخته ونشره وتوزيعه، والعمل على إقامة المسابقات المشتركة في حفظه

(١١٦) حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم (٤) سنة (٨) قضاية، بتاريخ ١١/٢

١٩٩٨م.

(١١٧) الجريد الرسمية الكويتية (الكويت اليوم)، العدد ٢٢٩، م ٢٢/١٠/٢٠٠٥م.

وتجويده وتفسيره، وكذا في السيرة النبوية العطرة والسنة النبوية المعطرة، والمشاركة في إعداد الاختارات التي يتم تنظيمها في هذا المجال (م3)، والنحو في مجال البحوث والدراسات المتعلقة بحفظ التراث الإسلامي وإحيائه وتحقيقه وتوزيعه، والعمل على تنظيم لقاءات دورية بين العلماء والباحثين في العلوم الإسلامية لمواجهة مختلف القضايا والمستجدات في ضوء الأصالة والمعاصرة (م4)، وتبادل خطط العمل المشتركة، ورسم أمثل السياسات لاعتبار أفضل العناصر للعمل في مجال الدعوة (م5)، ووضع خطة شاملة للتعريف بالإسلام وإزالة الشبهات والرد على حملات التشكيك بالطرق المختلفة (م6)، ووضع البرامج والأسس الفكرية الصحيحة التي توضح مفاهيم الإسلام، وتساعد على التقدم والرقي بالأمة في مختلف المجالات، وتبادل المعلومات بين الجهتين، وتنسيق جهودهما حول هذه القضايا في المحافل والمنظمات الدولية (م7)، وتبادل الخبرات حول نظم الوقف، وكيفية إدارته وحمايته، وتنمية مجالات عمله واستثماره (م8)، وتشجيع تبادل الوفود على مختلف المستويات، والمشاركة في الندوات والموتمرات الإسلامية التي تعقد في كلا البلدين من أجل تبادل التجارب والطبرات (م9).

واستناداً مع أصل لياحة الفتوى لأهل العلم، واستمراراً من الأزهر في القيام بنوره توجد لجنة للفتوى بالأزهر، وهي تابعة لجميع البحوث الإسلامية، وهي مكونة من ١٤ عضواً من علماء الأزهر يُنتخبهم شيخ الأزهر، أهلهم ممن أصحوا للفتاوى بعد خدمة طويلة في الأزهر خصوصاً، وفي جميع البحوث الإسلامية بصفة خاصة وقد تم إنشاء هذه اللجنة عام ١٩٣٥م على يد الشيخ مصطفى المراغي، لكي تقوم بالرد على أسئلة المسلمين، ثم لاحقاً لتنظيم موضوع إشهار الإسلام لغير المسلمين. وتقوم اللجنة بالرد على الأسئلة التي ترد إليها شفويّاً، إلا أن هناك فتاوى مكتوبة صادرة عن اللجنة خاصة في مسائل الأحوال الشخصية والميراث والنجاسة بذلك تقوم بنفس الدور المبوط بدار الإفتاء، الأمر الذي أدى إلى نوع من تآرج الاختصاص، خاصة بعد صدور القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بتطوير الأزهر فقد سحّث دار الإفتاء بعد تنظيمها وبيعته لوزارة العدل البساط من لجنة الفتوى بالأزهر، فأصبحت الأخيرة تصدر فتاوى ذات طابع اجتماعي، ولا تحمل الصفة

الرسمية كما هو الحال بالنسبة لدار الإفتاء التي حصصها القانون بذلك<sup>(١١٨)</sup>.

وتحصى اللجنة لقرار شيخ الأزهر رقم ٤٣٥ لسنة ١٩٨٤م الذي أكد على أن يكون «الالتزام في الفتوى بما صدرت به قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية أو مجلس المجمع»، وأن «المسائل التي تحال إلى اللجنة من شيخ الأزهر تعرض أجوبتها عليه». كما نص القرار على أن «يُعَدَّ سجل فتاوى نصوح فتوى الموارث، وسجل ثانٍ لفتاوى بصرى فتاوى الوقف، وثالث لفتاوى نصوح الفتاوى الأخرى». كما أكد القرار «على أن تكون الفتاوى مستمدة إلى ألقها الشرعية المعروفة. وإذا كانت الإجابة متعلقة بأمر ظني يجب أن ينص فيها على مرجعها من كتب الملعب أو المذاهب التي اعتمدت عليها الفتوى، وتكون الإجابة وفق أوجه الآراء في فقه أي من المذاهب شريطة أن تكون موافقة للمكتتاب والثقة أو إجماع الفقهاء أو القياس الصحيح الملازم لمصلحة المسلمين»<sup>(١١٩)</sup>.

على أن الطابع الاجتماعي العام للفتاوى اللجنة لم يمنعها من إصدار بعض الفتاوى ذات الطابع السياسي. فقد أصدرت اللجنة بياناً اعتبر فيه المنع عن التصويت في الانتخابات حائلاً للأمانة وقائماً للشهادة وأكفاً وأثبت بعدم جواز استخدام المساجد في الدعاية السياسية. وفي السابق ذاته أدانت اللجنة محاولة اغتيال رئيس الجمهورية في أديس أبابا وتجنير السفارة المصرية بكنس، واعتبرت «الإرهابيين» خارجين عن الإسلام، وأكدت أن العصر الذهبي للأزهر هو عصر الرئيس مبدولة. وفيما يخص صليبة اسلام العربي الإسرائيلي والمشروعات الاقتصادية المقترحة للتعاون بين الطرفين أكدت اللجنة أن تحقيق السلام يأتي كهدف أول ثم بعد ذلك التعاون الاقتصادي بين الأطراف المختلفة<sup>(١٢٠)</sup>.

مؤخراً، وأدم تصاعد ظاهرة التصدي للفتوى من جامعي كليتين خارج المؤسسة الرسمية (الأزهر ودار الإفتاء)، في ظل انفتاح إعلامي مشهود، وإقبال الناس على البحث عن حكم الشرع فيما قبل أو قبل من أمور حياتهم،

(١١٨) تقرير الحالة الدينية، ص ٥٢، ٥٣.

(١١٩) المرجع السابق.

(١٢٠) المصدر السابق.

اتصافاً مع نصاعده حالة الوعي الديني المتلبس والمشوّء، ثار الجدد حول تنظيم الفتوى وقصرها على الجهات الرسمية المتخصصة

مأعلى التّجمع البحوث الإسلاميه أن دار الإفتاء المصرية هي المرجعية الرسمية السّوط بها إصدار الفتاوى الشرعية، وبيان أحكام الحلال والحرام، محتفظاً لنفسه بحق التعقيب على الفتاوى الصادرة هي دار الإفتاء - إذا وجد ما يستوجب ذلك - باعتباره المرجعية العليا وفقاً لما ينص عليه قانون تنظيم الأهر رقم (١٠٣) لسنة ١٩٦٦م ولائحته التنفيذية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥م. وحلّد التّجمع في بيانه من العواقب السيئة للخلط بين الآراء العادية والفتاوى الشرعية، مشيراً لخطأ البعض في وسائل الإعلام وظهرها، بإطلاق لفظ (فتوى) على أي رأي يقال في موضوع يحس الدين بصرف النظر عن كونه صادراً عن غير المحيطين بالهواجس الشرعية. وجاء بيان المجمع بناء على طلب من الدكتور حني جمعة مفتي الجمهورية وهو التّجمع، لمواجهة حالة الفوضى التي شاعت وزادت في تسمية كل رأي صحيح أو تبيح بفتوى، طالباً إخراج موضوع مرجعية الفتوى، وتزّ له حق الإفتاء في وسائل الإعلام ضمن جدول أعمال التّجمع. وكان التّجمع قد سبق أن رفع مذكرة لوزير الإعلام شدد عليها على ضرورة مراعاة استضافة المتخصصين في مجال الفقه والشرعية بالنسبة للموضوعات التي تحتاج لبيان الرأي الشرعي، على أن يكون مجال (الدعوة) مفتوحاً لكل التخصصات الدينية الأخرى، وذلك مشقاً لحالة التضارب والبهلولة التي يحدثها غير المتخصصين لدى المعلقين<sup>(١١١)</sup>

وقد أثار ذلك الموقف معارضة من جانب بعض الدعاة من خارج المؤسسة الرسمية وصحف المعارضة، تأسيماً على سبج خلاصتها: إن العلم شائع لكل مجتهد من المسلمين، وأن الإسلام لا يعرف احتكار لفقه بينهما للنظر باسم الدين، وأن منع عاظم من الإفتاء ولو خطأ باطل بإجماع، فكيف لو أصاب؟ وأن معالجة فوضى الإفتاء يكون بتصحيح التعليم الديني، وفتح أبواب الدعوة والإرشاد أمام ثقافتهم<sup>(١١٢)</sup>

(١١١) الأهرم، ٤ يناير ٢٠٠٧م.

(١١٢) د محمد سليم العوا، المرجع السابق

ورغم صحة هذه الحجج في المنطق الديني، إلا أن حالة الإقبال المتزايد على طلب الفتوى والشرع بها من الدعاة الإسلاميين تستدعي تفسيراً متحفظاً في سيكولوجيا الجماهير أكثر مما يستدعي بيان موقف لإسلام من الفتوى في الدين. فذلك أن التوجهات المستعنة بشأنها ليست بمرحل من الممرور مستوى الوحي الديني والثقافي والسياسي في مصر فأغلبها يدور حول مزيج من التكنولوجيات والمخبرات العلمية، وتدخلات ظواهر الدين الشعبي والطقسي الذي أصبح واسطة العقد بين وهي النخبة ووعي الجماهير المصرية.. فلو كان الأمر يتعلق بالنظام الديني وظواهره وأناقته ومصيره، فإن ذلك يشير إلى شكلية وطقسية أنماط الدين السائدة، بل إنه في أحيان عديدة يشري النزعة التزمتية الصارمة التي تخالف قاعدة أن الدين الإسلامي يسر لا عسر، ويجعل بعضها أقرب إلى نزعة استيعابية أكثر تعبيراً عن إيمانية صادقة وعفيفة ووقورة إعطاء مرفعة الله<sup>(١٢٣)</sup>.

والواقع أن هذا الإقبال غير الندي من الجمهور على طلب الفتوى في كل أمور الدنيا، على الرغم من تقلص دورها إلى أدنى الحدود على صعيد القانون والقضاء، هو أحد تجليات المتازعة بين الإرث التاريخي للمؤسسة الدينية ونموذج الدولة الحديثة في المجتمع المصري في ظل ضعف تلك الدولة وإخفاقاتها المتتالية، وتآكل سلطتها المعنوية على جمهورها. الأمر الذي خرج معه الجمهور الذي يعاني شظف العيش ويؤس الثقافة إلى الفقه الإسلامي الذي تمتع تاريخياً بمركزية كبيرة في الحياة الإسلامية نظرياً وتطبيقاً، وتكفل سلطة ومرجعية لهذا الجمهور عبر تاريخ طويل. فمع نشأة الدولة الحديثة ذات المرجعية العلمانية تراجع دور الفقه ومع تراجع دور الدولة على صعيد الواقع وعلى صعيد الرمز وعجزها عن تلبية الاحتياجات المادية والروحية للسكان، تراجع الوحي بأهميتها، وتراجع الوحي بأهمية القانون والثقة في قدرته على وضع الحلول لإشكاليات الحياة. وشطت الحركة الإسلامية «الإحائية» في محاولة لملء ذلك الفراغ الناجم عن تراجع الدولة، وتثبيت العجوة بين انقضاء القديم وواقع الحياة المستجد. ودخل انقطعت المسجدون المناوون للسلطة في مجالات الشأن العام على رعايتها.

(١٢٣) ميل عبد الفتاح. تقديم كتاب فتح إصلاح علوم الدين، المؤلف: علاء قاهر، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٠ - ٢١.

في مواجهة أطروحات الدولة الحديثة (الغربية) وهي جدال معها، محاولين  
تكييف بعضها مع الإسلام، ومقضى ما لا يمكن تكييفه أو أسلمته وبأني  
دروع الدولة والمؤسسة الدينية الرسمية إلى حثكاز الفتوى في إطار محاولة  
الدولة الحفاظ على مبادئها، وسعيها لتقديم بدورها في التوفيق بين الثنائ  
النهجي والواقع المعاش<sup>(١٢٤)</sup>.

## الفرع الثالث

### الأوقاف

٧٧ - مرُّ بنا كيف صدرت الثورة الفرنسية الأوقاف الدينية في بدايات  
عهدنا وأول صدامها مع الكنيسة، أما في مصر، والسَّاق مع النموذج  
المصري السَّامي إلى إحلال الدولة الحديثة محل التقليدية سلبي وتحياتي  
الصدام مع الهى الدينية والاجتماعية القائمة، فقد تم ذلك عبر استيعاب تلك  
المؤسسة في بنية الدولة والعمل على تلوينها فيها. ونزوع الدولة الحديثة إلى  
القبض على الأوقاف مفهوم على ضوء ارتباط نموذج هذه الدولة بالانقصاد  
الرأسمالي الذي يترجى إلى تعميم اقتصاد السوق القائم على التبادل، والذي لا  
يقبل بوجود جزء ضخم من الثروة خارج دائرة التبادل. ولتمت عملية إخضاع  
الأوقاف لسلطة الدولة المصرية الحديثة من خلال ثلاثة محاور، أولها:  
سيطرة الإدارة الحكومية على إدارة الأوقاف من خلال ديوان عموم الأوقاف  
النشأ عام ١٨٥٦م والمتحول إلى نظارة (وزارة) - نهائياً - عام ١٩١٣م،  
وثانيها، السَّمي الخروب إلى إلغاء الأوقاف الأهلية، وثالثها: الإحلال  
التدريجى لمفاهيم القانونية التي تصدر باسم الدولة محل أحكام الفقه  
الإسلامي فيما يخص إدارة الأوقاف في إطار تطور الأسس المؤسسة  
والقانونية للدولة الحديثة واتجاهها المتزايد نحو المركزية<sup>(١٢٥)</sup>.

(١٢٤) في حب النحنى، محفل الشَّطيب، الفقه والطبقة والدولة الحديثة، إشكاليات التناسل بين  
مسطحي الفتوى والقانون - مقال في الحيات ٢١/٧/٢٠٠٧م، وحول السلطة العلمية في الإسلام مصر،  
انظر عبد المجيد الصَّيغري في دراسته اثرات المكر لأسوبي وإشكالية السلطة الدينية في الإسلام.  
الطبعة الأولى، دار الشَّعب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، فروع المؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر بيروت.

(١٢٥) الدكتور إبراهيم البيهومي، فنام الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشَّعري، القاهرة،  
١٩٩٨م، ص ٣٨٦-٤٠١، ص ٤٥٧. وقد عتمد في هذا الجزء بشكل واسع على تلك الدراسة الرامية  
والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٨م. =

ويغض النظر عن الخلاف حول أصل نظام الوقف وأنواعه ونواحيه مما يخرج عن نطاق بحثنا<sup>(١٢٦)</sup>، فقد عرّفت مصر الإسلامية نظام الوقف منذ عصورها الأولى. وحسب تولى محمد علي حكم مصر كانت مساحة الأراضي الموقوفة على الخيرات تقدر بـ ٦٠٠,٠٠٠ فدان وهو ما يريد علي خصم الأراضي البرامية التي كانت تبلغ ٧,٥ مليون فدان طبقاً لإحصاء عام ١٨١٧م<sup>(١٢٧)</sup>، وكانت مصارف الوقف شاملة ومتنوعة، وهي مضمّنتها المساجد (الحرمين الشريفين بصفة خاصة)، وما يرتبط بها من مؤسسات التعليم ومعلميها وطلابها والبيمارستانات، كما كان جزءاً مهماً من إمداداتها يتفق على الأثمان العامة ككش الترخ والتفريات وبناء الجسور وتجهيد الطرق وحفر الآبار، وعلى ذلك الإنفاق على الفقراء، والمساكين، ومقابر المصلحة، والموالد والأعياد، كما كان من الأوقاف (ما يولفه السلاطين خصوصاً) ما يتفق موارده على التثبور وتجهيز الجيوش، وكانت إدارة الوقف تتمتعها إرادة الوائف، الذي كان حاداً ما يُعين ناظرًا للوقف. وبعض الأوقاف الكبيرة كانت تحتاج لجهاز إداري متكامل، كما كانت إدارة الوقف تؤول إلى القاضي في بعض الأحيان.

وتابع محمد علي نهجه الأوقاف سياسة تشمل مع أخيه بنظم الدولة الحديثة وما تنقسم به من نزعة للمركزية وسط السيادة، ففرض على الأوقاف الاندراج بأداء أموال الميري والضرائب المقررة بالأنوية على أي مصارف أخرى لربح الوقف. ومن ثم جاءت المحاولة الأولى لسط هيمنة الدولة على

<sup>(١٢٦)</sup> ويرى الكتائب، مسدداً في ذلك إن الأصل في إدارة الأوقاف إنها إدارة أمية مستقلة تبطل وفق مبدأ الضور الذاتي بعيداً عن التدخل الحكومي، سواء ما تعلق منها بالأحيان الموقوفة أو الإراض الموقوف عليها. ولكن الدراسة الاجتماعية أدت إلى ظهور قطاع متخصص من الإدارة الحكومية في الوقف هو إدارون الأوقاف السطانية ذات اختصاصات متفردة (ص ٧٨٦). كما يشير ويس أن أحد النصوص التقليدية والمواد الاجتماعية للدولة السلطانية هي نواحيها لم يكن له سوى أهمية محدودة النسبة لمجتمع لا تشارك بأية حال أمية مركزية الدولة الحديثة أو عودها أو ظلالها على المجتمع (ص ٧٣).

<sup>(١٢٧)</sup> هناك قرأه نذهب إلى أن نظام الوقف كان معزوقاً في الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية، وعلى العصور رُجمت نظم معاملة حتى في عصر الفروجه، حيث كان الفراعنة يخصصون أملاكاً للعلماء كما سبق أن أشرنا في مطلع رسالتنا (١٢٧) المرجع السابق، ص ٨٦. نقلنا عن عبد الرحمن الجبري صاحب الأثر في التراجم والأعيان، الجزء الرابع، ص ١٤٩.



الأوقاف في عام ١٨٣٥م عندما أنشأ محمد علي ديوان عمومي للأوقاف تحدثت اختصاصاته بموجب لائحة صدرت في العام التالي، فيما اعتبر أول محاولة رسمية لوضع نظام للإشراف الحكومي على الأوقاف وحجر الأساس الذي يبيت عليه بصومي اللوائح الخاصة بإدارة الأوقاف بعد ذلك<sup>(١٢٨)</sup> وحسب تلك اللائحة عشرة أبواب انضمت تحت غطاء حسابات الأوقاف الخيرية من حيث إيراداتها ومصروفاتها من جهة، والمحافظة على حقوق الجهات الموقوفة عليها من جهة أخرى، وتنظيم صرف مرتبات موظفي تلك الجهات من جهة ثالثة، على أن هذه المحاولة لم تستمر أكثر من ثلاث سنوات التي بعدها الديوان (أعاد) عباس الأول عام ١٨٥١م. وفي عام ١٨٤٦م أصدر محمد علي - استناداً على فتوى شرعية - أمراً بمنع إنشاء أوقاف أهلية جديدة<sup>(١٢٩)</sup>. على أن أثر ذلك الأمر كان محدوداً، والتصر على الأراضي المشورة، واستمر الموقف الأجنبي في غيرها من الأراضي الزراعية، والعقارات المبنية، ثم أُلغى المديوي عباس الأول عام ١٨٤٩م.

ويندرج تقنين أحكام الوقف تقنيًا موضوعيًا شاملاً لأول مرة بالقانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م ضمن سلسلة من التشريعات التي نظمت مجالات كانت محجورة تقنيًا للشريعة الإسلامية (والسببية واليهودية بحسب حينها) وملحوظ الخاصين لها)، وهي قوانين الميراث (١٩٤٣م)، والوقف والرخصة (١٩٤٦م)، والتي جاءت محصنة لعمل اللجنة التي وافق مجلس الوزراء في ١٩٣٦/١٢/٩م، بناء على اقتراح وزارة العدل، على تشكيلها لوضع قانون شامل للأحوال الشخصية، وما يطرأ عنها كالأوقاف والميراث والرخصة.

وجاء القانون ٤٨ لسنة ١٩٤٦م حصيلة جهود استمرت قرابة ست سنوات منذ بدأت لجنة الأحوال الشخصية التي شكلتها وزارة العدل عام ١٩٤١م في إعداد مشروعه.

وكانت اللجنة التي وضعت المشروع برئاسة شيخ لجامع الأزهر (محمد مصطفى المراغي)، وعضوية أربعة عشر عضوًا من أبرز رجال النفقة والقضاء، وكانت العلية فيها لعلماء الشريعة، ورجال النفقة لشرعي

(١٢٨) المرجع السابق، ص ٣٨٧ وهامشه.

(١٢٩) إبراهيم البيومي غانم، المرجع السابق، ص ٣٨٧-٣٨٩.

وتتضمن ذلك القانون تقييداً لجانب أساسي من لقواعد العقيدة التي بُني عليها نظام الوقف، وعبرت عن ذلك مذكرته التفسيرية بقولها إن «المصلحة تقتضي بوضع قانون تستند أحكامه من المبادئ الإسلامية يكمل إصلاح نظام الوقف وتبقيته من العيوب والشوائب وتجعله مطابقاً لمقاصد الشريعة الصحيحة»<sup>(١٣٠)</sup>.

ونظم ذلك القانون إنشاء الوقف وشروطه (المواد من ١ - ١٠) وأبرز ما استحدثته المادة (٥) التي نصت على أن وقف المسجد لا يكون إلا مؤبداً، ويجوز أن يكون الوقف على ما عدا مؤبداً أو مؤبداً، أما الوقف على غير الطهيرات فلا يكون إلا مؤبداً، ولا يجوز على أكثر من طهيتين. كما نظم الرجوع عن الوقف والتغيير في مصارفه (م١١)، واستبدله (م١٣، ١٤)، وانتهاء الوقف (المواد ١٦ - ١٨)، والاستحقاق في الوقف (م١٩ - ٢٩)، وإنشائه (م٤٠ - ٤٣)، والنظر عليه (م٤٤ - ٤٩)، وحاسبة النظار (م٥٠ - ٥٣)، وعمارته الوقف (م٥٤، ٥٥)، وأحكام شامية (م٥٦ - ٦٢)<sup>(١٣١)</sup>.

كان هذا القانون الخطوة الأولى تجاه حسم جدال دار على مدى النصف الأول من القرن العشرين حول الوقف الأهلي، وامتد لنظام الوقف في جملة، (وجامعة الخطوة الثانية عام ١٩٥٢م بعد ثورة يوليو بإلغاء الوقف على غير الطهيرات) بين فرعين: فرعان يرقى ضرورة الإبقاء على نظام الوقف لما له من أهمية دينية وثقافية ووظيفة اجتماعية، والفرعان يرى إلغاء هذا النظام - وخاصة الوقف الأهلي -؛ لمساوئه، ولما يؤدي إليه من إضعاف الدولة بحبس قسم لا يستهان به من مواردها عن التداول الحر، وتزعزع عنها جزءاً من اختصاصاتها. وتبنت حالة عدم الاستقرار السياسي التي ميزت العهد الملكي في إرجاء حسم ذلك الجدال الذي استمر في البرلمان مدة تزيد على عشرين سنة (١٩٢٦ - ١٩٤٦م)، إذ كان البرلمان يعمل، وهو على وشك التظر في قانون الوقف حتى شاع القول، إن الحل أمرك المجلس قبل أن يترك الوقف<sup>(١٣٢)</sup>.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٤٤.

(١٣١) قوانين الوقف والمكبر، المطابع الأميرية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

(١٣٢) هانم، المرجع السابق، ص ٤٢٢ وما بعدها.

وباشرت سلطة يوليو ١٩٥٢م، بما تعبرت به من حسم وبعد اجتماعي وسطوة لجهاز الدولة، مجموعة من الخطوات حسبت بها التردد تجاه تحجيم نظام الأوقاف وإخضاعه لسلطة الدولة وسياساتها، فوضعت الأسس لتسوية تدريجياً

كأن أول ثلاث الخطوات وأبرزها المرسوم بقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م الصادر في ١٤ سبتمبر ١٩٥٢م والذي قضى في مادته الأولى: بعدم جواز الوقف على غير المهورات، وفي مادته الثانية: باعتبار كل وقف لا يكون مصرره خالصاً لجهة من جهات البر منتجعاً، وفي مادته الثالثة: بأن يؤول الوقف المنتهي إلى ملكة الواقف إن كان حياً وكان له حق الرجوع فيه وإلى المستحقين إن لم يكن حياً<sup>(١٣٣)</sup>.

ولما كانت سياسة الإصلاح الاجتماعي التي تبنتها سلطة يوليو - وفي القلب منها سياسة الإصلاح الزراعي - قد انطقت لحل الأوقاف الأهمية لضمان نجاح تلك السياسة، فإن لما اعتبارات أخرى قد أدت إلى إقدام تلك السلطة على إصدار قانونين آخرين هما: القانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م و٤٤ لسنة ١٩٦٢م لتقوم وزارة الأوقاف بموجبهما - بتسليم جميع ما كان لديها من أراضي موقوفة على جهات البر العام أو الخاص إلى هيئة الإصلاح الزراعي لكي تطبق عليها قانوني الإصلاح الزراعي الأول الذي صدر سنة ١٩٥٢م، والثاني الذي صدر سنة ١٩٦١م. وقد بلغت جملة الأراضي التي تسلمها الإصلاح الزراعي طبقاً لقانون ١٩٦٢م من وزارة الأوقاف ٢٢٩,٧٨٦ فداناً، وإذا أضفنا إلى هذه المساحة ١٦٥,١١١ فدان (هي جملة أراضي الوقف التي خصصت لقانون الإصلاح الأول) فإن المجموع يكون ٣٩٤,٧٨٦ فداناً، وهو ما يعادل ٤٨٪ من جملة الأراضي الزراعية التي تم توزيعها طبقاً لقوانين الإصلاح الزراعي من سنة ١٩٥٣م إلى سنة ١٩٧٠م.

ومع القرار بقانون ١٥٢ لسنة ١٩٥٧م الصادر في ١٣ يوليو ١٩٥٧م بتنظيم استبدال الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر، على أن تستبدل خلال مدة أعيد ثلاث سنوات الأراضي الموقوفة على جهات البر العامة، على دفعات وبما يوردي ثلث سنوياً (١م) وتتسلم اللجنة العليا

(١٣٣) تراخيص الوقف والحكم

لإصلاح الرضاعي سواء الأراضي الرضاعية المستبدلة لتوزيعها طبقاً لقانون «إصلاح الرضاعي ١٧٨ لسنة ١٩٥٢م (٢م)، وتؤدي الهيئة العامة لإصلاح الرضاعي لمس له حق النظر على الأوقاف سنوات تساوي قيمة الأرض الرضاعية المستبدلة وما عليها من مشات وأشجار، وتؤدي الهيئة العامة لإصلاح الرضاعي قيمة ما يستهلك من السندات إلى المؤسسة الاقتصادية، وتستهلك السندات خلال ثلاثين سنة على الأكثر مع أداء فوائد بواقع ٣٪ سنوياً (٣م) المستبدلة بدون ١٣٣ لسنة ١٩٦٠م)، وتؤدي المؤسسة الاقتصادية استغلال قيمة ما يستهلك من السندات في المشروعات التي تؤدي إلى تنمية الاقتصاد القومي، وتؤدي إلى من له حق النظر على الوقف وفقاً لسوق لا يقل عن ٣,٥٪، وتضمن الحكومة المؤسسة الاقتصادية في سداد المبالغ التي تستحقها ورعيها (٤م) (١٣٥). وهو ما يكون يتصرف الثورة الفرنسية في الأوقاف على نحو ما سبق لك تناوله في الفصل الأول من هذا الباب.

وفي ٢٦ مايو ١٩٥٣م صدر القانون رقم ٢٤٧ بشأن النظر على الأوقاف الخيرية وتعديل مصارفها على جهات البر، والذي نصت مادته الأولى - المستبدلة بالقانون ٣٠ لسنة ١٩٥٧م على أنه: «إذا لم يعين الوقف جهة البر الموقوف عليها أو حينها ولم تكن موجودة أو وجدت جهة بر أولى، جاز لوزير الأوقاف، بموافقة مجلس الأوقاف الأعلى، أن يصرف الربح كله أو بعضه على الجهة التي يبينها دون تقييد بشرط الواقف». ويجوز لوزير الأوقاف بموافقة مجلس الأوقاف الأعلى أن يغير في شروط إدارة الوقف الخيري» (١٣٥).

وبموجب أحكام هذا القانون تم القضاء على الاستقلال الإداري للأوقاف ومؤسساتها واستقلالها «الوطني» الذي كانت تفرضه شروط الواقفين بما لها من حصانة أعطتها عليها الأحكام الشرعية لفقه الوقف، فيما أكتفت عليه من أن تفرض الواقف كنصر الخارج في نومه وبحسب المصل به ما لم يخالف مقصدًا من مقاصد الشريعة كما تم وضع نظام الأوقاف برمتها في خدمة السياسة العامة للسلطة الحكومية، التي امتدت إلى كافة أشكال العمل الأهلي وأنشطته ومؤسساته الاجتماعية

(١٣٤) مبادئ الوقف والحكم

(١٣٥) المصدر السابق

وبذلك أقامت الدولة نفسها مقام الإرادات الاجتماعية المعبر عنها في شروط الواقعيين، بعد أن جمعتها تحت الإدارة المركزية لوردة الأوقاف، وصححت لوزير الأوقاف - مثلها التنمدي في هذا القطاع - سلطة تقديرية واسعة في عبية حبير مصرف الأوقاف، وكان ذلك موافقاً من «التأميم» لموارد الأوقاف الحبرية، وسعيًا لإعادة توطينها في حنبة السياسة العامة للدولة، في إطار «الترجيح» الاشتراكي» للسلطة الحاكمة، الذي برزت ملامحه منذ أواخر الخمسينيات. ولد أُلححت المذكورة الإطاحة للقانون إلى ذلك، وصرحت به القرارات الإدارية، وأكفنه الإجراءات التنفيذية التي تمت في هذا المجال<sup>(١٣٦)</sup>. وأهمها القرار الذي أصدرته اللجنة شؤون الأوقاف بتاريخ ١٩٦٧/٥/١٢ بتغيير مصارف ربح الأوقاف الخيرية جميعها - وما هو متجدد من أموالها أيضًا - وتوجيهها إلى مصرفين اثنين فقط هما: نشر الدعوة الإسلامية في الداخل والخارج، والبر على اختلاف أوجهه بأولوية أقارب الموالين.

ولم تستثن الدولة الناصرة الأوقاف المسيحية من الخضوع لسلطتها في تنظيم الجهة القائمة عليها، فصدر قرار رئيس الجمهورية بالقانون ٢٦٤ لسنة ١٩٦١م، ومقررًا في مادته الثانية إنشاء هيئة تسمى «هيئة أوقاف الأقباط الأرثوذكس» تكون لها الشخصية الاعتبارية، تحدد اختصاصاتها بقرار من رئيس الجمهورية، ومن بينها اختيار القدر الذي استنته المادة الأولى من ذات القانون من أحكام القانون (١٥٢) لسنة ١٩٥٧م بتنظيم استبدال الأراضي الزراعية الموقوفة على جهات البر، لبطريرك وطريركية الأقباط الأرثوذكس والمطرانيات والأبرشية والكنائس وجهات التعليم الأرثوذكسية وجهات البر الأخرى، في حدود مائتي فدان لكل جهة، ومائتي فدان من الأراضي البرية، ونصت المادة الثالثة على أن يدير تلك الهيئة مجلس إدارة يشكل من البطريرك رئيسًا، وعدد من المطارنة، وعدد ممثلين من الأقباط الأرثوذكس ذوي الخبرة يعيّنون بقرار من رئيس الجمهورية بناء على ترشيح لبطريرك، وعلى أن تؤدي الهيئة العامة للإصلاح الزراعي قيمة المستبد من الأراضي وما عليها من مشاتل نقلاً<sup>(١٣٧)</sup>.

(١٣٦) هام، السابق، ص ٤٦٩.

(١٣٧) قوانين الوقف والمكس، مصدر سابق.

وقد قضت المحكمة الدستورية العليا بحكمها الصادر في القضية رقم ١٦٦ لسنة (٢١) قضائية دستورية بجلسة ٢٠٠٤/٣/٧م بعدم دستورية نص المادة الثالثة من المادة (١١) من القانون رقم (٤٨) لسنة ١٩٤٦م بشأن الوقف والوصية فيما تنقسمه من قصر حظر الرجوع أو التمييز في وقف المسجد ابتداءً أو فيما وقف عليه ابتداءً على المسجد دون الكنيسة وأقامت المحكمة قضاءها على أساس أن النص الطعن به، وقد حظر الرجوع أو التمييز في وقف المسجد دون إضافة الكنيسة لهذا الحكم رغم تساويهما مع المسجد في كون كل منهما دار عبادة مخصصة لممارسة الشعائر الدينية، فإنه يكون قد أقام تفرقة غير مبررة بالمخالفة لمبدأ المساواة المنصوص عليه في الدستور<sup>(١٣٨)</sup>. وقد حلل استاذنا الدكتور يحيى الجمل دلالة هذا الحكم في ملال له بجريدة الأهرام، قال فيه: إن المحكمة بحكمها هذا قد طبقت حكم الدستور الذي حرص على استمساك لفظ «المواطنون» تأكيداً منه على أن المواطنة هي العلاقة الأساسية بين الفرد والدولة بغض اعتقاد بأي وصف آخر يأتي بعد ذلك، وأن يكون المواطن مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو لا دين له هذا كله لا يؤثر على «المواطنة» في ذاتها وأن علاقة المواطنة هي الأساس في الدولة الحديثة، وأنه لا تمييز بين المواطنين بسبب تباين لغتهم أو أديانهم أو عقبتهم أو ما إلى ذلك؛ لأن كل هذا لا يؤثر على علاقة المواطنة<sup>(١٣٩)</sup>.

ومع تغيير مصارف الأوقاف خضعت وزارة الأوقاف نفسها لتغيير من الصلاحيات الهيكلية في بنيتها الإدارية واختصاصاتها الوظيفية؛ حتى تتكيف مع المتغيرات الحديثة، وخاصة بعد أن تم تسليم الأعيان التي كانت تديرها إلى الإصلاح الزراعي، والمجالس المحلية في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات وتسلم ما كان لديها من مدارس ومستشفيات ومؤسسات خيرية اجتماعية أخرى إلى وزارات التعليم والصحة، والشئون الاجتماعية على التوالي. وسُلمت - أيضاً - جميع الأعيان المتروكة على القيادات للإصلاح الزراعي والمجالس المحلية

وقامت وزارة الأوقاف بتخصيص جانب من مواردها لدعم سياسة

(١٣٨) موقع المحكمة الدستورية على الشبكة كلف الدكتور

(١٣٩) جريدة الأهرام، ٢٠٠٤/٤/٢٠م.

التصنيع والانتاج التي تبتتها حكومة الثورة من ناحية، وتخصيص جات آخر للإسهام في حل أزمة المساكن من ناحية أخرى<sup>(١٤٠)</sup>.

بموجب القوانين والقرارات الجمهورية والوزارية التي صدرت خلال الفترة من سنة ١٩٥٩م إلى سنة ١٩٦٩م بشأن إعادة تنظيم وزارة الأوقاف، أصبحت هذه الوزارة أداة رئيسة من أدوات التنمية السياسية واقتصادية، واتسعت اختصاصاتها الوظيفية أكثر، ورأسياً في مجال الدعوة الإسلامية - من منظور السلطة الحاكمة وتوجهها الاشتراكي - وقد تجلّى هذا التوسع في إنشاء جهازين إداريين كبيرين اعتمدا في تمويل نشاطهما على ريع الأوقاف التي لم تظهر مصاريفها «نظر الدعوة في الداخل والخارج» وهما: إدارة الدعوة والمؤتمرات والزيارات بوزارة الأوقاف. والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذي نشأ ملحقاً بالوزارة نفسها<sup>(١٤١)</sup>.

أما الجهاز الأول فقد نشأ بناء على قرار رئيس الجمهورية رقم ٦٤ لسنة ١٩٦٢م بشأن تنظيم وزارة الأوقاف، ومن على أن تكون تلك الإدارة: «بحسب الإدارات العامة التي تتكون منها وزارة الأوقاف. وأما اختصاصاتها فقد حددتها قرار وزير الأوقاف رقم ١/ لسنة ١٩٦٢م وهي تلتخص في إجراء البحوث والدراسات الخاصة بشعر الدعوة الإسلامية، والإعداد للمؤتمرات والمجالس الدولية - لنشر الدعوة - وتزويد الهيئات الأجنبية بما تطلبه من بيانات عن نشاط الوزارة

وأما «الجهاز الثاني» وهو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، فقد نشأ في سنة ١٩٦٠م على يد وزير الأوقاف آنذاك ليزدي مهمة سامية وهي - على حد ما ورد في كتاب وزارة الأوقاف - «مهمة الرسالة الدينية فمن الجمهورية العربية المتحدة إلى أقطار العالم جميعه في الشرق والغرب .. والحفاة البيعة التي يستهدفها تفنيسي أن يكون حليفاً من القوي الرومية»<sup>(١٤٢)</sup> وأكدت على ذلك اللائحة التي صدرت لتنظيم أعمال المجلس وتحديد اختصاصاتها بموجب القرار الوزاري رقم ١٩٢ لسنة ١٩٦٤م وأصبح للمجلس جهاز إداري معمم مكون من مؤتمر سنوي، ولجنة تنفيذية عليا،

(١٤٠) هاشم، المرجع السابق، ص ٤٧٦.

(١٤١) المرجع السابق، ص ٤٧٦ - ٤٧٢.

ونماية لجان دية، وعشرة أقسام متخصصة في الأعمال المختلفة التي يقوم

١٥٤

ويأثر المجلس أعماله في إرسال بعثات من مصر إلى الخارج، وفي استقبال البعثات القادمة من الخارج إلى مصر، وقدم طبعة المصحف الشريف وبعض الكتب الإسلامية والثقافية والسياسية - بما فيها الميثاق الوطني - وتوزيعها على كثير من البلدان العربية والإسلامية والإفريقية والآسيوية والأجنبية بصفة عامة<sup>(١١٢)</sup>.

ولم يقتصر دور وزارة الأوقاف على الدعوة الدينية في الخارج، فقد عملت الدولة، من خلال وزارة الأوقاف، على بسط هيمنتها على شؤون الدعوة الإسلامية في داخل البلاد. وأهم المجالات التي تبني فيها هذا التوجه هو تنظيم الخطابة وإلقاء الدروس الدينية في المساجد. فصدر القانون رقم (٨٩) لسنة ١٩٦٤م بتعديل بعض نصوص القانون (٢٧٢) لسنة ١٩٥٩م، وسبب المادة العاشرة التي كانت تنص على أن: «يعين مشايخ المساجد ذات الأهمية الخاصة بقرار من رئيس الجمهورية» فأضيف إليها ثلاث فقرات: «ويحظر على وزير الأوقاف تعيين أئمة المساجد التي تشرف عليها الوزارة، فعلياً من موظفيها»، «يصدر وزير الأوقاف قراراً بالشروط الواجب توافرها في الأشخاص الذين يحق لهم ممارسة الخطابة بالمساجد»، وفقرة أخيرة تنص: «بمعالجة من يخالف أحكام الفقرة السابقة بغرامة لا تتجاوز خمسة جنيهات».

ثم صدر القانون رقم (٢٣٨) لسنة ١٩٩٦م بتعديل نص المادة العاشرة من القانون (٢٧٢) لسنة ١٩٥٩م بإضافة اشتراط الحصول على ترخيص بأداء الدروس الدينية وإلقاء الخطب، وجعل الحصول على الترخيص اللازم سنوياً بإجراءات يصفها قرار يصدر من وزير الأوقاف، ويرفع الطعون على مخالفة هذه الأحكام إلى المجلس لسنة لا تتجاوز شهراً ولعمارة التي لا تزيد على ثلاثمائة جنيه ولا تصل من مائة، أو يلجأ إلى هاتين العقوبتين وقد كان هذا التعديل موضع نقد من أطراف عدة، من حيث إنه يمنع آلاف المؤهين للدعوة الدينية من أداء فريضة لبلاغ الواجب على العلماء، ويتضمن لأول

(١١٢) المرجع السابق، ص ١٧٢، ١٧٤.



مرة في التاريخ الإسلامي عقوبة الحبس لمن يتشكرون مساجد الله. ويدعون إلى سببه بالحكمة والموعظة الحسنة، ويؤدي إلى تعطيل شعائر الدين في المساجد التي لا تجد أئمة مرخصين لمخطئة بها<sup>(١٤٣)</sup>

وإلى جانب هذا تعمل وزارة الأوقاف بدأب على إلحاق كل المساجد والزوايا بها، وقد أرسلت الوزارة مؤخرًا أنها أوشكت على الانتهاء من تنفيذ خطة ضم المساجد والزوايا الأهلية في شتى أنحاء البلاد، وبلغ عددها ١٣,٦٣٧ مسجدًا وواوئة، تلك الخطة التي كانت الوزارة بدأها قبل عشر سنوات مما يتيح لها تمييز أئمة هذه المساجد والقائمين عليها وتحديد محتوى الخطبة<sup>(١٤٤)</sup>. وواضح أن هذه الإجراءات جسيماً تهدف إلى تعزيز قبضة الدولة على الدين، ووضعه في إطار مؤسسة تفرق عليها وتديرها، هي إحدى وزاراتها. وهي في ممارستها لهذا لا تعلن أنها دولة دينية، ولا تعلن حيادها تجاه الدين، إنما هي ترفع وتسيطر عليه، في إطار سعيها لبسط سيطرتها على كل أوجه التعبير، وفي إطار موقفها العام من قضية العلاقة بين الدين والدولة.

## الفرع الرابع

### الأزهر

٧٣ = الأزهر جامع وجامعة، بل ربما أقدم جامعة لا تزال قائمة في التاريخ. وبعد روال منصب شيخ الإسلام في إسطنبول أصبح المرجعية العالمية الأولى للغة الشافعية. رغم أن إنشاءه كان أول أبدال الدولة الفاطمية في مصر (٩٣١هـ/٩٧٧م) بهدف نشر هويتها العلمية الإسلامية الشعبية. وقد اعتمد علماء الأزهر في تأدية رسالتهم الدينية والعلمية على الأوقاف المخصصة للإنفاق على صباه وأساتذته وطلابه. بعد سقوط الدولة الفاطمية شهد الأزهر تهميشاً لدوره لصالح مراكز فقهية أخرى في ظل الأيوبيين، فلما قامت دولة المماليك أحدثت صلاوة البصمة إلى الأزهر ومجدد بدو، ووقفت إليه أرقائه المنتصبة

وفي عام (١٣٨٣م - ٧٨٤هـ) وفي عهد السلطان برقوق أول سلاطين

(١٤٣) د محمد سليم العوا أزمة المؤسسة الدينية، دار السروق القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٧-٢٣

(١٤٤) تصريح لوزير الأوقاف، د محمود حسني رزوقي، جريدة الحياة، ١٦/٦/٢٠٠٩م.

الماليك البرجية حُثِيَ للأزهر ماظر كان يختار من بين كبار رجال الدولة، ليرب عن الحكم في الإشراف على شئون الأزهر ماليًا وإداريًا واستمر الاهتمام بالأزهر في عصر الدولة العثمانية، التي أكرمتها باعتقادها المذهب السني واعتمادها بالأزهر مصدرية كبيرة لدى المصريين ورأى السلطان سليمان القانوني ضرورة أن يكون للجامع الأزهر شيخ يعرض للإشراف على شؤنه الدينية والإدارية معًا، ويكون حلقة الوصل بينه وبين العلماء<sup>(١٤٥)</sup>.

وتركت الدولة العثمانية للعلماء المصريين منصب شيخ الجامع الأزهر، ولم تدخل في اختيار أحد منهم لمنصب المشيخة أو تفرض أن يكون الشيخ حنبلي المذهب، بل تركت الاختيار مطلقًا من كل قيد مذهبي ومركبًا بالمشايخ أنفسهم. وكان مشايخ الأزهر يقومون باختيار شيخهم، ويلفون الولي العثماني باسمه. وبين أولهم الشيخ محمد الخراساني (١٦٥٦ - ١٦٩٠م) وشيخه الحالي الدكتور محمد سيد طنطاوي (١٩٩٦م)، تعاقب على مشيخة الأزهر ثلاثة وأربعون شيخًا حتى مدى ٣٥٠ عامًا من مختلف المذاهب السنية<sup>(١٤٦)</sup>.

ولعب شيخ الأزهر وعلماء في العصر الحديث دورًا وطنيًا قويًا في نصرة الجماهير ضد الاستعمار الفرنسي فالإنجليزي فضلًا عن العديد من المواقف الوطنية التي شكّل فيها الأزهر بؤرة للتجمعات الشعبية المحيرة عن رأي الجماهير.

والتأق مع اتجاه الدولة الحديثة إلى بسط سيطرتها على كافة الكيانات على إقليمها، وضرورة أن تمر كل التجمعات الأهلية والدينية بمظاهر التنظيم الدولاني وتحمل مصادقة الدولة، تم استيعاب الأزهر في مؤسسات الدولة شأنه في ذلك شأن القضاء الشرعي والفتوى والأوقاف. وكانت بدايات هذا التوجه في عهد محمد علي من خلال الإطاحة برعاية عصر متكرم، والتي سبقها الإطاحة بالأساس الاقتصادي للغة العليا من العلماء، بحرمانهم من التزاماتهم في إطار إلغاء نظام الائتزام

(١٤٥) تقرير الحالة الدينية، مرجع سابق، ص ٢٧، ٢٨

(١٤٦) المرجع السابق، ص ٢٨

وقد أصبح خلفاء محمد علي ذات امسياسة، وغير من ذلك بوصوح الحديوي عباس حلمي الثاني في خطبه له عام ١٩٠٦م قال فيها إنه وحكومته يريدان أن يكون الهندو سائناً في لأهر الشريف، فلا يتحمل عداؤهم وطلبته إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن ربح العقائد وشعب الأمكار، لأنه مدرسة دينية من كل شيء، ومن يحاول بث الشغب بالدعائمي والأوهام أو الإتهام بالأقوال أو بواسطة الجرائد والأخذ والرد فيها فيكون بعيداً عن الأزهر<sup>(١٤٧)</sup>.

وصدرت عدة قوانين لتنظيم الأزهر، منها القانون الصادر عام ١٩٠٨م والذي نصت مادته السادسة والثلاثون على ضرورة تقديم رئيس المجلس العالي للأزهر - وهو شيخ الأزهر - تقريراً عن أحوال التعليم إلى الحديوي، ومن ذلك أيضاً إلزام الأزهر بإرساله تقارير تسجل فيها جميع الأوقاف المتروكة عليه ويان أعيانها<sup>(١٤٨)</sup>.

وأُسفرت إرادة النظر في قانون ١٩٠٨م عن صدور القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م الذي منع أعضاء الأزهر والطلبة والموظفين والمدرسين من الاشتغال بالسياسة، والاشتراك في المظاهرات أو الاجتماعات أو مكاتبة الصحف إلا في المسائل العلمية والدينية، وتضمن مزملاً من التفصيل لسلطات شيخ الأزهر من خلال تشكيل لمجلس الأزهر الأعلى، كبديل لمجلس إدارة الأزهر، حيث أصبح للحديوي الحق في تعيين ثلاثة من خارج الأزهر ضمن يكون في وجودهم بالمجلس فائدة لتربية التعليم وحسن انتظام إدارته.

ونص دستور ١٩٢٣م على حق الملك في تعيين شيخ الأزهر، والمفتي، ومشيخ المعاهد الأزهرية وغيرهم من علماء الدين، وفي ظل هذا الدستور والروح الليبرالية التي سادت المجتمع المصري، وتطور الوعي العام في ذلك، صدر القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م الذي نظم الدراسة بالأزهر وأدخل أقدساً جمعية جديدة، كما حدد من تدعى الملك في شؤون الأزهر وبمقتضى ذلك القانون أصبح تعيين شيخ الأزهر مشغرك بين الحكومة والملك اتساقاً

(١٤٧) د. ماجدة علي ربيع المدور السياسي للأزهر ١٩٥٢ - ١٩٨١م، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية لأقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٤٣  
(١٤٨) المرجع السابق، ص ٤٤ - ٤٥

مع مفاهيم الملكية الدستورية في معارسة الملك سلطاته من خلال وراثته. وتعدّ الدور المستقل للأزهر نتيجة لذلك بل إن الشيخ الجبروي - الذي صدر قانون ١٩٢٧م في عهده - عارض رغبة الملك هوّاد في تعيين معه لجنة للمسلمين بعد إلغاء أتاتورك للخلافة. وقد ألقى الشيخ امراضي إلى التوفيق بين المسلمين على اختلاف مفاهيمهم - سُنّة وشيعة -، وأشأ مراقبة لجميعة والفتاوى الإسلامية تتولى بشر تعليم الإسلام في الخارج من خلال استخدام الوافدين أو إرسال الصغوات<sup>(١٤٤)</sup>.

وبموجب القانون ٤٩ لسنة ١٩٣٠م أسقط تعطيل المذاهب الأربعة في المجلس الأعلى للأزهر، وأصبح يضم وكلاء وزارة الحفانية، والأوقاف، والمعارف العمومية، والمالية، فضلاً عن عشرين آخرين يمثلان بمرسوم لجنة ستين امم يكون في وجودهم بالمجلس مصلحة لتعليمهم في الأزهر والمصادقة النهائية<sup>(١٤٥)</sup>.

واستكملت عملية إجماع تلك المؤسسة العلمية العتيدة، ضمن أجهزة الدولة الحديثة بالقضاء على أسس استقلالها الاقتصادي. فبعد أن كان الأزهر يعتمد في تمويله على الأموال الموقوفة عليه، أدخلت السلطة في صنع قرارات لبعض علماء الأزهر، وتخصّصت نظارة المالية في ميزانية عام ١٨٩٥م مبلغ مائتي جنيه كمعونة سنوية لكل من علمائه، وفي عام ١٨٩٩م صدر أول قانون لمرتبات العلماء. وفي عام ١٩٦٥م عرض المستشار المالي الإنجليزي للحكومة المصرية مساعدة مالية سنوية للأزهر على أن تشرف الحكومة على أوقافه. وكانت سلطة مجلس إدارة الأزهر في التصرف في الأموال الواردة من هذه الأوقاف قد حددت منذ عام ١٨٩٦م في مجال اقتراح ما يراه من مجالات صرفها، وعرض ما يراه على جهات الاختصاص من خلال شيخ الأزهر<sup>(١٤٦)</sup>، ولذلك أصبح الشيوخ موظفين يتقاضون رواتبهم من الحكومة، وأصبح الأزهر جزءاً منها.

واكتمل للأزهر تنظيمه كمؤسسة مرتبطة بالدولة بصور القانون ٢٦

(١٤٤) تقرير الحالة الدينية، ص ٤٥

(١٤٥) ماجدة ربيع، المرجع السابق

(١٤٦) المرجع السابق

لسنة ١٩٣٦م بإعادة تنظيم الجامع الأزهر، والذي ورثته الدولة المصرية ضمن التركة الثرية من الإجماع القبطي والدستوري التي ورثتها، فعملت على تطويره بما يتناسب مع أهدافها وأصدرت القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦٢م مع تعليقاته لإلافتحه وهو الذي يتكلم أوضاع الأزهر حتى الآن

فقد كان الدين يمثل جراً من المنظومة الفكرية للنظام المصري سواء على الصعيد الداخلي، من حيث الاستعانة بالدين في البحث على مفاهيم الفنية، أو في سياسته الخارجية، حيث كان العالم الإسلامي إحدى الدوائر العالمية الثلاث التي كان يسعى لتأثير فيها والحصول على دعمها في مواجهاته العالمية. وفي ذلك الإطار كان الأزهر يحتل مكاناً عروفاً، ولا ننسى أن خطبة ناصر في الأزهر إبان عنوان ١٩٥٦م كانت أحد أبرز المعلومات على طريق تطور الكايزما المجارفة لشخصيته<sup>(١٥٢)</sup>.

واستطاع النظام الناصري أن يستثمر الأزهر وشيوعه جهلاً لدعيم سياسته لوصول الشيخ الخضر ثورة يوليو بأنها أعظم انقلاب اجتماعي، ووصف الشيخ تاج الإخوان المسلمين بأنهم يشوهون الإسلام، وأقن بتجريد محمد نهج من حق المواطنة، كما أفتى الشيخ شنتوت بأن القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام، وإن كان له عارض إصدار القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦٦م بشأن إعادة تنظيم الأزهر<sup>(١٥٣)</sup>.

ويحدد الباب الأول من هذا القانون<sup>(١٥٤)</sup>، في لغة تحمل ظلال النزعة القومية العلمانية المهافاة لتوظيف الدين مع وضع الأزهر المؤسساتية انصاراً له، تصلياً للأزهر وتحديداً لهيئاته، تختص المافاة اأشدية منه على أن الأزهر: «هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي وفرواسه وتجليه ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب،

(١٥٢) و حسن حنفي الدين والفنية في مصر، ضمن كتابه مصر في ربح قرن، منشورات معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٩م، ص ١٨٧ وما بعدها  
(١٥٣) تقرير الحالة الدينية، ص ٤٥

(١٥٤) قانون إعادة تنظيم الأزهر، الطبعة الرابعة، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٩م، وهي شروف ولاسيات وردود مثل هذا القانون انظر رعب مسد سيد أحمد الطلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠م، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ١٩٨٤م، ص ٢٠٣ - ٢١٦

وتتمثل على إظهار حقيقة الإسلام، وأثره في تقدم البشر، ورفي الحضارة، وكفاءة الأس والطمانية، وروحة النص لكل الدس في الدنيا وفي الآخرة كما تهتم بعث الحضارة العربية والتراث العلمي والعكري للأمة العربية، وإظهار أثر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها، وتعمل على رقي الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع بالأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية، وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن، وتخرج علماء عاممين مفلحين في الدين يجمعون إلى الإيمان بالله والعفة بالنفس وقوة الروح، كفاية علمية وعملية ومهنية لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسوء، وتأهيل عالم الدين للمشاركة في كل أسباب النشاط والإنتاج والرياسة والفنون الطيبة، وعالم الدنيا للمشاركة في الدعوة إلى صهيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والأجنبية.

وبعد هذه الصياغة الأدبية البهجة، والمُتينة لسياسة الدولة الناصرية تجاه الأزهر، تأتي مجموعة من المواد المختصرة المفصلة التي تضع الأزهر في مكانه المطلوب من الدولة القومية الحديثة تمامًا من جهة، وتضع الإطار القانوني الملزم لوضع الأزهر ووظائفه ضمن المنظومة القانونية لتلك الدولة، من جهة أخرى - فالأزهر مقر القاهرة، وتبع رئاسة الجمهورية. (٢م) فَوْضِيَ بِمَقَرٍّ مِنْ رِئَاسَةِ الْجُمْهُورِيَّةِ وَلِزَيَارَةِ شَأْنِ الْأَزْهَرِ (٣م). وشيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية والمستقبلين بالقرآن وعلوم الإسلام، وله الرياسة والتوجيه في كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية في الأزهر ومبانيه (٤م). وهو الذي يُمَثِّلُ الْأَزْهَرَ (٥م). ويختار من بين هيئة جميع البحوث الإسلامية أو من تتألف منهم الهيئات المشروطة في أعضاء هذه الهيئة، فإن لم يكن قبل هذا السنين حوزًا في تلك الهيئة صدر بقتضى هذا النص عضوًا فيها (٥م).

ويكون للأزهر شخصية معوية عربية الجنس، ويكون له الأهلية الكاملة للمفاوضة وقبول التبرعات التي ترد إليه عن طريق الوقف والوصايا والهدايا بشرط ألا تتعارض مع العرض الذي يقوم عليه الأزهر (٦م)

ويشمل الأزهر الهيئات الآتية المجلس الأعلى للأزهر، ومَجْمَع البحوث الإسلامية، وإدارة الثقافة والبحوث الإسلامية، وحامدة الأزهر، والمعاهد الأزهرية (م٨).

ويختص المجلس الأعلى للأزهر (م١٠) بالتخطيط، ورسم السياسة العامة لتحقيق أغراض الأزهر، والسياسة التعليمية التي تسير عليها جامعات الأزهر، والمعاهد الأزهرية، والأقسام التعليمية في كل ما يتعلق بالدراسات الإسلامية والعربية، والنظر في مشروح ميزانية هيئات الأزهر، وإعداد الحساب الخفائي، والبول الأوقات والوصايا والهيئات، وما إلى ذلك. ومَجْمَع البحوث الإسلامية هو الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وتقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث، وتحمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجديدها من الفصول والشواكب وأثار التعصب السياسي والنحوي، وتجديدها في جرورها الأصل الخالص، وتوسع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل هيئة، ويبان الرأي فيما يَجِدُ من مشكلات معقدة أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل ثبئة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والوسطة الحسنة (م١٤). وهو يتألف من عدد لا يزيد على خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام يُقَدِّمون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون من بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة. (م١٦). ويُعَيِّن أعضاء مَجْمَع لبحوث الإسلامية بقرار من رئيس الجمهورية، بناء على عرض الوزير المختص باقتراح من شيخ الأزهر، ورأسه شيخ الأزهر (م١٨).

وعلى المادة ١٧ من اللائحة التنفيذية للقانون، يختص المَجْمَع، بالإضافة لما ذكره، بتقريب ما ينشر من التراث الإسلامي من بحوث ودراسات في الداخل والخارج للاطلاع بما فيها من رأي صحيح أو مراجعتها بالتصحيح والرد (م١٧/٧) وقد تخلت هذه الفقرة، على الرغم من تحديد مجال اختصاص المَجْمَع فيها، وتحديد ما ينبغي عليه عمله في حال نشر الآراء غير الصحيحة من مراجعتها بالتصحيح والرد (ومن خلال تفسير قضائي وإداري غير سليم) منذ لحيات معاصرة واسعة على نحو ما سنعرض له في موضعه من البحث

وشهد العلاقات بين الدولة والأزهر انسحاباً متتابعاً، فالدولة تقدم الاحترام والتبجيل الواجبين وتقوم برفعها في الدعم، والمؤسسة الدينية الرسمية تقدم بواجبها في الدفاع عن الدولة والنظام، وفي إظهار السند اشعري سياساته، وتعد مرحلة المشيخة لحالية للشيخ محمد سيد طنطاوي علامة بارزة في هذا المجال، وسيرجئنا للتوافق بين السلطة والمشيخة لا تكتفيها سوى مرحلة الشيخ محمد الذي تم تعديل الدستور إبان مشيخته بجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس لتشريع، ولكنه في نفس الوقت دعا إلى عدم التطبيق الفوري للشريعة وطالب بتعديل بعض مواد القوانين لتتوافق مع الشريعة. ومن ناحية أخرى فقد أيد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، وعطوات التطبيع، وطالب المعارضين للتطبيع في الأزهر بعدم الصدام مع السلطة والمعارضة فقط في الأمور التي تستحق المعارضة وتبلى قضية التطرف الديني وعمليات العنف أحد أهم محاور علاقة الدولة بالأزهر، فالدولة من جانبها تعتمد على الأزهر في تنفيذ ادعاءات الإسلاميين المتشددين وتبرير سياستها، بينما يسعى الأزهر إلى تصحيح بعض أفكار الجماعات المتشددة الأمر الذي أدى لاتهمه بأنه جزء من النظام وشيوعه وعلماؤه عناء للسلطة<sup>(١٥٥)</sup>.

ورغم تعاظم دور الأزهر إلا أنه لم يخرج من إطاره القانوني، ولم يصل دوره المعارض إلى حد الصدام مع السلطة، بل ظل يقوم بدوره كمؤسسة من مؤسسات الدولة الحديثة، في وضع يشابه في بعض أوجهه مع مؤسسة «البحراني» في تركيا، هذا أن هذه الأخيرة تحفظ باستقلالها عن الدولة العثمانية باعتبارها مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، فلا تتدخل في السياسة، وتكتفي منها الدولة بذلك لتفكرها تعمل في مجال رعاية الشؤون الدينية للمسلمين مع تقديم الدعم المالي لها.

(١٥٥) تقرير الحالة الدينية، ص ٤٦



### **الفصل الثالث**

## **الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية**

## الدين باعتباره مصدرًا للقواعد القانونية

غني عن القول أن الحضارات سواء تعاصرت أو تعاقبت، على مدى التاريخ البشري تبادلت التأثير، وأن شغل الحضارة البشرية اواحدة لد تعاقبت الأيدي التي تحميه بين هذه الحضارات. فانطلقت الرواية من الفرعونية والسومرية إلى اليونانية والفارسية، ثم الرومانية فالعربية، ثم إلى الغرب الأوروبي. وتدور التساؤلات الآن إلى ماكن قيادة الحضارة التي أصبحت كونية بحق، على ضوء أزمة الحضارة الغربية الراهنة. ولا يفرج القانون، بحسبنا أحد أهم منتجات الحضارة البشرية عن هذه القاهنة، فالقانون كائن حي يتطور بتطور المجتمعات، وكثير من القوانين الحديثة هي امتداد لقوانين قديمة اعتدت إليها البشرية عبر مسيرتها كقواعد لنظم العيش المشترك، وتطورت إلى أشكال أكثر حداثة. وقد كان الدين في أصل القواعد القانونية لدى الأمم كافة، حتى ظهرت الدولة الحديثة ففصلت القانون عن أصله الديني، ومع ذلك ظل الدين ماثلاً في القواعد القانونية لدى الدولة الحديثة بشكل أو بآخر.

ومتناول في هذا الفصل وفي مبحث أول تطور دور الدين كمصدر للقواعد القانونية في فرنسا، التي كانت مثالاً نَسْجَ القانون المصري على سنوله في إطار نقله عن نموذج الدولة الفرنسية الحديثة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم في تركيا التي ترسخت ذات الخطى بالثوارى مع مصر انطلاقاً من قاعدة واحدة هي الشريعة الإسلامية، ثم في إيران التي بعد أن سارت على درب التحديث كتركيا ومصر، عادت إلى نموذج الدولة الدينية، قبل أن تتناول عملية تحديث النظام القانونى المصري في المبحث الثاني، وقضية العودة إلى تطبيق الشريعة في المبحث الثالث

## المبحث الأول

### في الدول محل المقارنة

#### المطلب الأول

##### في فرنسا

٧٤ - لا شك أن مجموعة نابليون Code Napoléon، بما لها من أثر في مجمل القانون المدني في العالم الحديث، شئت فقل قدوثاً جديداً، من محل القواعد القانونية التي كانت سائدة في أوروبا العصور الوسطى، والتي كان يفتق عليها الطابع الشكلي، ويقتصر الإلزام بها على أرسطراطية مهنة من رجال القانون. ولقد لمت القوانين النابوليونية صياغة مجردة وموجزة للقاعدة القانونية تحفل بالوضوح اللازم في القاعدة القانونية، وتحتصر اجتهاد القاضي في أميق حد، وتستبعد الخوف من وجدة القاعدة الممنوعة، وتتيح لكل ساع إلى معرفة أحكام القانون أو رغب في إبرام تصرف أن يعرف مقدّم ما هو مقتّم عليه، وما هو لازم لصحته، وما هي آثاره. وكادت مجموعة نابليون مرتبطة بالمجتمع الجديد والدولة الحديثة، وتجاوزت آثار المجتمع القديم، وهنكت إلى تحقيق أربعة أمور: مساواة المواطنين أمام القانون، وحصر مصدر القاعدة القانونية في هيئة تشريعية، سواء بالوضع أو بالإقرار، وشمول القانون كافة لمراكز القانونية، وتسمير القانون عن الأيديولوجيا بمعناها الشامل (الدين، الأخلاق، المذاهب المسيحية)<sup>(١)</sup>.

ولقد عرف النظام النابوليوني العرسي القديم (قبل الثورة) وجود «تنظيمات» - يدكرنا اسمها بدولة «التنظيمات» «عشائرية» - لكن هذه التنظيمات

(١) برنار بوتيمير: الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمه نواد الدعاء، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٥٨.

لم تكن تتضمن إلا بعض النقاط الخاصة في مجال محدد من القانون، تاركة الجزء الأكبر من تنظيم الحياة القانونية للأعراف والتقاليد وكانت مدونات تيودوسيوس وجستيان العائدتان إلى الإمبراطورية البيزنطية معروفتين في أوروبا الغربية. وشهد عصر لويس الرابع عشر إصدار تنظيمات مدنية وجنائية إلا أنها انحصرت على معالجة الخطوط العريضة والنقاط الخلافية، كما كانت تلك التنظيمات - في جانب كبير منها - إجابة صياغة لقواعد وأعراف قديمة<sup>(٢٢)</sup>.

وتتلجج التشريعات النابليونية - في القانون المدني وغيره - في عصر الثقلين، الذي بزغ فجره في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر. وكانت المبادئ الألمانية والإيطالية - قبل توحيد كل من البلدين على يد بسمارك وكالور - قد سبقت فرنسا بعدة عقود على هذا القرب، في ظل الاستبداد المستمر الذي دعت إليه فلسفة الأنوار. على أن النتائج الساجرة لتلك الاتجاه لم تظهر إلا في فرنسا الفصيلة<sup>(٢٣)</sup>، ومنها انطلقت حركة الثقلين لتجتاح المعمورة<sup>(٢٤)</sup>.

لقد لبست الفصيلة لفرنسا لفترة استقرار سياسي ملائم، لثبني مدونة قانونية كان بوناپرت يصر عليها بشكل شطفي، واستفاد منها فيما بعد اعتزازاً مشروطاً: ألا يكمن مجددي الحقل في أني ربحت أرواحهم معركة؟ فواتروا شتمهم ذكرى كل تلك الانتصارات؛ ولكن ما لن يصحوه فيه وما سولب بها إلى الأبد إنما هو قانوني المدني<sup>(٢٥)</sup>.

كان (الفصل الأول) نابليون، بعد انتهاء زمن الفوران الفروي، يسعى إلى وضع الأسس الصلبة للمجتمع الجديد، على أساس الفولق بين فرنسا القديمة والجديدة، والمزج بين التراث القديم وإسهامات الثورة. وكان مشروع إعادة البناء القديسي وجه من وجوه إعانة البناء المؤسسي، التي

Jean-Marie Calvez, Introduction historique au droit, Flam Université de France (٢) 1997, p. 322.

(٣) تحول نابليون الجمهورية إلى موح من الإمبراطورية اختبر فيه تسلاً لمدة عشر سنوات ومنح

سلطات واسعة

Jean-Marie Calvez, Ibid. 323-324. (١)

Remy Cappelletti, Introduction générale au droit 5e édition, Dalloz, 2003, p. 46. (٥)

ضممت تأسيس إدارة صلبة وراثية ومركزة، وتسوية السرد مع الكيسمة الكاثوليكية عبر اتفاق ٥ يوليو ١٨٠١م الذي سقت الإشارة إليه

عام نابليون بتنظيم وصياغة الاتجاهات التي عثرت عليها الطبقة البيروقراطية منذ قيام الثورة، بل وقبلها في ظل الدولة الاستبدادية فبلغ بالتنظيم الإداري الذي بشرت به الجمعيات الثورية في اتجاه المركزية، وأنتم تنظيم المدرسة والكنيسة، فأوكل إلى الأولى مهمة فرض احترام المؤسسات، وإلى الثانية مهمة تلقين العقيدة الإمبراطورية. وحول الشرطة إلى شرطة عسكرية، ومعه أصبح الجيش السني على أساس التجنيد الإجباري القوة المحورية للنظام. وتوَّج ذلك بالقوانين المدنية والمسلحة بلفة؛ تثبيت السلم البرجوازي المتمحور حول حماية الأشخاص والممتلكات<sup>(٦)</sup>.

كان نابليون يرمي إلى وضع كتل من الجرائد على الأرض الفرنسية يخلد بها اسمه في تاريخها، وكان القانون المدني أكبر تلك الكتل. فشكل عام ١٨٠٠م لجنة من أربعة من رجال القانون الأفاضل المختلطين سياسياً، والمتمحدين من مناطق مختلفة بحيث يتكاملون فيما بينهم<sup>(٧)</sup> وكثرت اللجنة مشروعاتها في أربعة شهور. وعرض على محكمة النقض ومحاكم الاستئناف لأخذ الرأي، ثم على مجلس الدولة الذي ناقشه في ٨٧ جلسة حضر نابليون ٣٥ منها وكان له مداخلات مهمة فيها. وتمام المشروع عرض على مجلس محامين الشعب (Tribunaux) الذي عارضه من منطلقات فكرية يعقوبية، ورفضه كما رفضته الجمعية التشريعية في ديسمبر ١٨٠١م إلا أن نابليون كان مصراً على إصداره، فأعاد تشكيل مجلس محامين الشعب - الذي كان يعارضه كذلك المحاكمة مع الباقية - ليصل في النهاية إلى إقرار القانون وإصداره في ٢٦ مارس ١٨٠٤م تحت اسم «القانون الفرنسي المدني»، وسُمِّي عام ١٨٠٧م قانون نابليون، ثم القانون المدني؛ ليلتص له في عصر الإمبراطورية

(٦) ميشال بياي: دولة القانون، مرجع سابق، ص ١٢٤

(٧) كان تركيب تلك اللجنة يظهر براعة التوفيق لدى الفصيل الأول. نوبس غني، بين حقوقي القانون المكتوب في المناطق الجنوبية من فرنسا - بورناتيس، السامي سابقاً في محكمة أيكس دة المانيا - وماتيل السامي سابقاً في محكمة بورجو - وحقوقي شمال فرنسا التي يعتمد قانونها على المرف - مروتشي ويهو ديريامو، الساميان السابقان في محكمة باريس العليا - وبوهي سياسي بين أفكار النظام القديم وأفكار الثورة (تروشه المتلفع عن لويس السادس عشر ويهو دو بريامو الغالب سابقاً في الجمعية التأسيسية وبورناتيس الرئيس السابق لمجلس الشيوخ الذي كان ماتيل حفيظاً) فه

الثانية اسم قانون نابليون، الذي أصبح مثالا لتشريعات الحديثة في تبويه وإحكام صياغته وألغى القانون صراحة كل القوانين السابقة «هكذا من اليوم الذي نسري فيه مواد هذا القانون، لا يكون للقوانين الرومانية والمراسيم والأعراف العامة والمعملية والأنظمة والتطبيقات سلطان القانون العام أو الخاص في الموضوعات التي ينظمها ذلك القانون»<sup>(١)</sup>

ومع هذا التأكيد على سلطة الدولة في التشريع كان القانون يتضمن كثيرا من أحكام القوانين والأعراف القديمة، انطلاقا من قناعة نابليون ومُشرّجه بأن القانون لكي يحظى بالقبول يجب أن يكون قابلا للتطبيق على المجتمع الفرنسي المعلي كما تشكّل عبر القرون، وليس كما جرى السعي لمبافته خلال عشر سنوات من الثورة. أو كما قال عنه بورتلان، أحد أعضاء اللجنة التي وضعته والذي كتب مقدمته: «لما بمساومة بين القانون المكتوب والأعراف دون قطع وحدة المنظومة، ودون صدم الروح العامة. ليست القوانين أفعالا خائصة للقوة والمقدرة، إنها أفعال حكمة وعدالة وعقل. والمُشرّح يحارس كهنوتًا أكثر مما يحارس سلطانًا. ويجب ألا يغيب عن باله أن القوانين مصنوعة للناس، وليس الناس مصنوعين للقوانين، ويجب تكيفها مع طبع الشعب الذي توضع لأجله وعاداته وحالته وأخلاقه، في نقد للثورة الثورية لتفكيك المجتمع ثم إعادة بنائه وفق أفكار جديدة... قد يكون من الصعب الاستسلام لأفكار مطلقة عن الكمال، في أمور لا تحتل إلا جوف نسبية، وعرض بورتلان كذلك فن الصياغة التشريعية متصلة بالثورة إلى حصر دور القاضي في التطبيق الآلي للنصوص: «إن وظيفة القانون هي أن يحل، بإطلاقات كبرى، المبادئ الأساسية العامة للحق، وأن يرسي مبادئ خاصة بالنتائج، لا أن يصرح في تفصيل المسائل التي يمكن أن تنشأ بخصوص كل موضوع»<sup>(٢)</sup>، وعلى بعد ذلك دور القاضي الحبيب الذي عليه أن يجتهد في تطبيق القانون على الوقائع غير المتناهية.

٧٥ - جاء القانون المدني علميًا، ولكنه لم يكن غفلًا من عدم، بل استوعب ما صلح من قواعد سابقة عليه، وسما أعراف ديمية، وقواعد من

قوانين كنسية، وأعاد صياغتها بما يتناسب مع العصر الحديث وتداول بانتظام المواد والموضوعات التي كانت من صلاحية الكنيسة الكاثوليكية (الأحوال الشخصية، الزواج [الخ]، وولد مبادئ المساواة والحرية ماعطتها مضموناً مسموحاً ضمن سبيل المثال جرى تكريس المساواة في حقوق في مجال الإرث (بين الأولاد الشرعيين) كما أُعني من شأن الإرادة البشرية، ولإرادة الفرد الحرية هي أساس حقوقه وواجباته، ومن ثمّ شاعت في سواها انعكاسات مبدأ حرية الإرادة، عبر إقرار حرية التعاقد، واستبعاد الشكليات سلامة التصرفات والزامية للاتفاقات وألغى النسبي<sup>(١٠)</sup>

وكانت الكنيسة الكاثوليكية تحرّم الربا، وكانت اليهودية مثلها تحرمه في المعاملات فيما بين اليهود، وكانت دائرة التحريم تضيق شيئاً فشيئاً حتى مر المصور تحت ضغط العوامل الاقتصادية، من طريق الاستثناءات واسهل. فلما جاءت الثورة الفرنسية أباحت تقاضي الفوائد نظراً لأهمية الائتمان في الاقتصاد الرأسمالي، وانتقلت الإباحة إلى قانون نابليون، ثم صدر قانون في ٣ سبتمبر ١٨٠٨ يحذف السحر القانوني للعقائد في المسائل المدنية بـ ٥٪ وفي المسائل التجارية بـ ٦٪ (والتي هذان الحدان بعد ذلك بقانونين في ١٨٨٦م (التجارية) ١٩١٨ (المدنية)<sup>(١١)</sup>.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في ظل النظام القديم تعمل على أن تكون قواعدها الأخلاقية هي مصدر القاعدة القانونية، أم في ظل النظام الجديد فلم يعد يوسع القانون إلا أن يتممّن لأن إرادته أصبح يستند إلى الإرادة العامة وحدها وليس إلى أي نظام قانوني أصلي، أو كما يقول مورنج ناقلًا عن الحميد ربيير ومؤكّناً: «ما من قاعدة قانونية يمكن تبنيها لمجرد أن هذه الأخلاق الدينية تعززها، وب من قاعدة يمكن رفضها لمجرد أن هذه الأخلاق تنبذها»<sup>(١٢)</sup>.

وقد تجلّى هذا المبدأ، أكثر ما تجلّى، في مجال قانون الأسرة، فتمت

Remy Cabré, *ibid.*, p. 47-48. (١٠)

(١١) السنهوري مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالعقّة العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م، ص ١٢

G. Ripert, *Les formes créatrices du droit*, 1953, o. Jean Massé, *ibid.* p. 113. (١٢)

علمة الزواج هود وجود ما يصنع من أن يكون دينياً في نفس الوقت، وأصبح الطلاق مشروطاً لقد استقرت تلك القواعد بدءاً من الجمهورية الثالثة ومرة أخرى يستشهد مورانج بالعميد ريبير. «قضية الجمهورية وقضية الطلاق مترابطان في فرنسا»<sup>(١٧)</sup> وعلقت جملة من التشريعات المتعاقبة إلى تسير إجراءات الطلاق، ويجري الاعتراف ببنوة الأطفال خارج علاقات الزواج، حسب الإنجاز العام في القانون الفرنسي للاعتراف بالمخادعة، ومن ذلك أيضاً الاعتراف بالحق في الإجهاض بناءً على طلب المرأة، ودفع نفقات بواسطة الضامن الاجتماعي. وفي الواقع القانوني الفرنسي اليوم يتعايش القانون المدني العلماني والقانون الكنسي في هذا المجال، وهما يتعارضان أحياناً خصوصاً فيما يخص الطلاق. وتعايش النظمين يترتب صعوبات قليلة في مجال انعقاد رابطة الزوجية، حيث الزواج المدني هو الأساس ولكن الزواج الديني غير مطلوب. وقد نصت القوانين النابوليونية بوضوح على ضرورة أن يكون الزوجان الراغبان في عقد زواج ديني قد عقداً سلفاً زواجاً مدنياً أمام موظف الأحوال الشخصية، والزواج الديني بغيره لا يؤدي إلى زواج صحيح في القانون الفرنسي، بالمقابل يعترف القانون الفرنسي بالزواج الديني انصرف المفعول في الخارج وفقاً لقواعد محل العقد. ويحالب القانون (م ١٩٩ عقوبات) كل كاهن يعقد زواج ديني دون أن تُقَدَّم له وثيقة الزواج المدني. وتُنظر المحاكم الفرنسية في صحة الزواج الديني إذا أثير أمامها، وقد تقضي بإبطاله، ليس لأن القانون الكنسي يمنعه، بل لأسباب أخرى: كأن يكون الكاهن الذي عقد الزواج ليس مرخصاً له بذلك، أو أن يبطل الزواج الثاني للمطلق؛ لأن أحد الزوجين أغفل وضعه كمطلق، وليس لأن الكنيسة تحظر ذلك، إذا أثبت الطرف الآخر في العقد أن ذلك كان من شأنه - لو علمه - أن يؤدي لفساده عن الزواج. كما يطبق القاضي - إذا كان الزوجان غير فرسين - قانون الزوجين الوطني بحسب قواعد الإسادة والتي قد تنص أحكاماً دينية. على أن علم الأحكام تستند إذا كانت تتعارض مع النظام العام، مثل حانة الحظر الديني على الاقتراء بروج من دين آخر<sup>(١٨)</sup>

ibid, p. 114. (١٧)

B. Cassabian, ibid, p. 160. (١٨)



أما انحلال رابطة الزوجية بالطلاق فقد مر بتطور تاريخي طویل منذ أن أقرّ للمرة الأولى بقانون ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢م باعتباره لازمة ضرورية للحرية الفردية، وظل معمولاً به في ظل قانون ١٨٠٤م المدني، وإن كانت إجراءاته أسهل للرجل منها للمرأة. وحظر الطلاق في ظل عودة الملكية عام ١٨٦٦م<sup>١٦٦</sup> ليستقر الاعتراف به بموجب قانون صدر في ٢٧ يوليو ١٨٨٤م. وحدائياً ينظم قانون صدر في ١١ يوليو ١٩٧٥م أحكام الطلاق، ومن ثمّ لا يكون له سوى آثار مدنية، وليس للمطلان الكنسي للطلاق أي أثر على نتائج الطلاق من الناحية القانونية<sup>(١٦٧)</sup>.

وسيج استعرض بعض تطبيقات المحاكم بتبيين حدود العلاقة بين المدني والمسي في شأن عقد رابطة الزواج وانحلاله. فقد اعتبرت المحاكم المدنية أن رفض أحد الزوجين إقامة الاحتفال المدني الذي رافق عليه قبل الزواج المدني إهانة لشعائر الزوج الآخر المدني، فضلاً عن كونه حثفاً بوعده بمر الطلاق. واعتبرت أن رغبة الزوجة في ترك مس نفسها لخدمة الرب وهجر الحياة الزوجية مبرراً للطلاق مع تحصيل الزوجة نفقات المعوي.

ومع تجاهل القضاء المدني موقف الكنيسة الرافض للطلاق، فإنه يأخذ بالاعتبار إذا كان الطلاق ضد رغبة أحد الزوجين، وكان الزوج الرافض كاثوليكياً متديناً يعتبر أن طلاقه لن يسمح له - دينياً - بالزواج مرة أخرى. ومن جهة أخرى يتعامل القضاء مع مهانات تسمح بالطلاق والزواج مجدداً كالإسلام واليهودية، وهو في الوقت الذي يحكم فيه بالطلاق المدني قد يحتم على الزوج الذي يرفض التطلق وفق الصيغة الدينية بالتعويض لصاحبه للطرف الآخر من ضرر. ويتخذ القضاء الفرنسي عموماً موقفاً أكثر تحفظاً فيما يتعلق بالإكراه على القيام بعمل ديني في مجال قانون الأسرة<sup>(١٦٨)</sup>.

وقد أدى إعمال الأثر المختلف للنظام العام إلى تمكين القضاء الفرنسي من أن يتصرف ببعض نظم الشريعة الإسلامية كتعمد الزوجات والطلاق بالإرادة المفردة على الرغم من عدم إمكانية شؤء هذين الحقيين في عرساً مباشرة<sup>(١٦٩)</sup>.

ibid. p. 161. (١٦٨)

ibid. p. 181-182. (١٦٩)

(١٧٧) د. حبيطة السيد الحداد النظرية العامة في القانون القضائي الخاص المدني، الكتاب الثاني، منشورات المحامي المطوق، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٣٩٧-٣٩٨، نقلاً عن -

أما فيما يتعلق بسير حياة الأسرة، خصوصاً التربية الجنسية للأطفال وما يمكن أن يشأ عنها من مناقشات، فإن المادة (٢/٣٧١) من القانون المدني تعطي الحق للأهل في اختيار التربية التي تقدم للأبناء - وإن كانت لا تعنى على المسائل الجنسية صراحة -، ويخضع القاضي اتفاق الأهل حال وجوده، وفي حال الطلاق أو عدم الاتفاق المبني يكون على القاضي احترام الممارسة التي دمج عليها الوالدان أثناء الزواج. وبغضاً عن ذلك فإن القضاء يتدخل نص المادة (١٤) من اتفاقية نيويورك المنقطة في ٢٠ نوفمبر ١٩٨٩م حول حقوق الطفل التي تأخذ بالحسبان اختيار الطفل عند بلوغه من التمييز<sup>(١٨)</sup>.

ويحمل القانون والقضاء المربين على مراعاة تلك الحدود، ومن ثمّ يسميان إلى الموازنة بين الطمأنينة القانونية كما يجب أن تكون، وبين دواعي الواقع العملي واحترام المعتقدات الجنسية للأفراد. ومن أجل إضاح ذلك نعود مرة أخرى إلى استشهداد بورده مورانج من الصيد ريبير في مؤلفه آخر *les foras créatives du droit* (ص ١٥٠): الذي القانون إمكانية أن يكسب كل شيء دعماً لأخلاقيات عسية هي في أساس الكثير من القواعد الحقوقية، ويضيف (ص ١٨٦): فإن المشرع الذي يتدخل طوعاً عن المساعدة التي تقدمها مراعاة القواعد الأخلاقية للمحافظة على القاعدة القانونية يكون عليه أن يقرع عدم الالتزام بالقرائن...<sup>(١٩)</sup>. والحفزي النهائي لراه أن على المشرع أن يأخذ تلك الاعتبارات الأخلاقية والجنسية.

٧٦ - وقد أعقبت القانون المدني أربعة قوانين أخرى (*codex*) لم تحك بشهرته رغم أهميتها، هي قانون أصول المحاكمات المدنية (١٨٠٦م)، وقانون التجارة (١٨٠٧م)، وقانون العقوبات (١٨١٠م)، وقانون التحفيق الجنائي (١٨١٢م)<sup>(٢٠)</sup>. ويخص بالإشارة منها قانوني الإجراءات الجنائية والعقوبات. فقد سعى تالبيون إلى وضع قانون عقابي يجمع عناصر السلطة التي تحمي وفرتها التي تجمع، بحسب وعده للفرنسيين وكان المشروع

Blaich "Le mariage polygamique en droit international privé" *trans.com* Fr Dr. Lahr. 1981-1981 - Tome 2.

ibid, p. 162. (١٨)

Morango, ibid p. 115. (١٩)

Remy Cabré, ibid p. 44-47. (٢٠)

الأول يجمع الإجراءات مع العقوبات، ثم فصل عنه لإصدار قانون منفصل لكلٍّ وكانت المسائل الرئيسية في قانون التحقيق الجنائي هي حسن تنظيم العدالة الجنائية وضمان عدم المساس بحريات الأفراد إلا في إطار منظم جيناً يحفظ عليهم إنسانيتهم وحقوقهم الطبيعية، وتحديد الموقف من نظام المسحوقيين الذي أشتات الجمعية التأسيسية تأثراً بالنظام الإنجليزي، وانتهى الأمر، كما في القانون المدني، بقانون يُمثل توفيقاً بين النظام القديم والنظام الجديد.

لقد كان النظام العقابي القديم موضح لقد واسع من جانب ورجال الثورة الفرنسية لهما يتعلق بالتعامل مع مناصب القضاء على أنها نوع من الملكية الخاصة تباح وتنتقل بالوراثة، والتدخل بين السلطة التي تضع القانون وتلك التي تطبقه، ووجود الامتيازات التي تعيق تطبيق العدالة، وتعدد الجهات المنوط بها تطبيق العدالة الجنائية، وعدم اللجوء إليها في تسلسل هرمي معاكس، فهناك المحاكم المدنية ومحاكم السادة الإقطاعيين ومحاكم الملك المتعددة. الأمر الذي أدى إلى نوع من الجمود والعجز عن شمول العدالة الجنائية المجتمع بكامله<sup>(٢٦)</sup>. وهي بالمناسبة، ودون استهائي عجزى البحث أبشاً، أمراض كانت تعاني منها العدالة الجنائية في مصر قبل العصر الحديث.

وكان النظام السعاسي الجديد، بالمصالح الاجتماعية التي يجر عنها والفلسفة التي يحملها وراء الدهرة لإصلاح القانون الجنائي بشقيه (الإجراءات والعقوبات). ولم يكن ذلك الإصلاح يهدف إلى تأسيس نظام عقوبات جديد انطلاقاً من مبادئ أكثر عدالة؛ لأن الجرائم الكبرى مستقرة في الوعي البشري منذ فجر الحضارة، بل إلى وضع نظام أكثر فاعلية لسلطة العقاب، من خلال توزيع هذه السلطة على سلطات متجانسة قادرة على العمل بشكل مستمر، ومتغلخلة في السجج الاجتماعي. ومن ثم كان إصلاح القانون الجنائي إستراتيجية لإعادة تنظيم سلطة العقاب وفق أنماط تجعلها أكثر انتظاماً، وأكثر فاعلية، مع تحميم كلفتها الاقتصادية، بضمها من نظام

(٢٦) ميشيل فوكو، العذاب منسجج، ترجمة علي مقلد، نشره حوى الناس المساعدة من مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، العدد المبريس الأول، مايو ١٩٩٤م.

الملكية، وعن عمليات الشراء والبيع، وعن الرشوة في ما يخص تولي  
المصاحف وإصدار القرارات من جهة، ومن كلماتها السياسية من خلال فصلها  
عن تصرف السلطة الملكية من جهة أخرى<sup>(٢٢)</sup>

وعلى امتداد القرن الثامن عشر، ظهرت شواهد تلك الإستراتيجية  
الجلدية لممارسة سلطة العقاب وبمسيراتها القانونية السابعة إلى جعل معاقبة  
وتسليم المبالغ الفانونية وظيفة منتظمة، تشمل المجتمع كله، وظيفته لا  
تهدف إلى تخفيف العقوبة بل إلى تحسينها، ووضع نظام لها يتسم بغير  
أهل من الفسوة، وفي نفس الوقت، بغير أكبر من الشمول والانساق مع  
تطورات الحياة الاقتصادية، والنظر إلى الجريمة على أنها تطال المجتمع  
كله، وأن يكون المجتمع كله - بما فيه السجون - حاضراً في كل عقوبة.  
وبذلك أصبح المصاحف الجزائي وظيفة ممتدة، تشمل كل الجسم الاجتماعي  
وكل عنصر من عناصره. وطبقاً لهذا المنطق لا ينبغي تقدير العقوبة بالنظر  
إلى جسامه الجريمة لحسب، وإنما بالنظر إلى إمكانية تكرارها كذلك، ومن  
ثم يجب ألا يقتصر هدف العقوبة على التأثير للجريمة الماضية، وإنما يجب  
أن يتضمن منع الاضطراب المقبل، وهذا أساس مبدأ الردع العام في أغراض  
العقوبة، وكذا مبدأ التوازن بين الجرائم والعقوبات<sup>(٢٣)</sup>.

٧٧ - لقد تطورت النزعة العلمانية الجلدية في مجال القانون نحو موقف  
أكثر حدة، وهماً، انساقاً مع تحول الدولة والمجتمع الفرنسي من العلمانية  
المقاتلة إلى العلمانية المحايدة أو القانونية، وكان ذلك قريباً لتطور العام في  
الفلسفة الحديثة، ولتزايد التزام الدولة باحترام حريات وحقوق الأفراد.

لقد استقرت الفلسفة القانونية الوضعية، وتأثير الموقف الراديكالي  
المتأخر للقيم الليبرالية الرأسمالية المستندة في مواجهة القيم الإقطاعية  
الكنسية الصلبة، على تنمية كل أنساق القيم الجمعية التقليدية التي تجد  
مناخها في القيم الإقطاعية بأبعاد الكسبية، فأجرت تمرقة صارمة ما بين  
القانون والأخلاق، في مواجهة العقل القانوني الديني الذي مرجع بين القانون  
والأخلاق الدينية من ظهور الحضارة والدين والقانون جاهلاً منها مرجعاً

(٢٢) المرجع السابق

(٢٣) فوكو، المرجع السابق

كليًا للمجتمع وقوانينه ونظمه وأخلاقه. ولقد كاد على الفكر القانوني أن يحدد إطارًا كليًا يمكن أن ينتظم حريات القواعد القانونية بدلًا من الفكر القانوني التقديري ويشكل إطارًا مرجعيًا لها. وتسميًا من مجموع القواعد التي ارتضاها المجتمع لسمه، ووجد الفكر القانوني عبائته في فكرة النظام العام<sup>(٢٤)</sup>.

والنظام العام، وفقًا لمعبر الأسيه في فقه القانون هو الأساس السياسي والاجتماعي والمخلفي الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين النافذة فيها، أو بهارة أخرى هو مجموعة القواعد القانونية التي تنظم المصالح التي تهه المجتمع مباشرة أكثر مما تهه الأفراد، سواء أكانت تلك المصالح سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم أخلاقية<sup>(٢٥)</sup>.

وفكرة النظام العام على ذلك، تقع على خطوط التماس ما بين علم القانون وعلوم اجتماعية أخرى كالسياسة والاجتماع والأخلاق<sup>(٢٦)</sup>.

ولقد تعرضت الموضوعية القانونية لانتقادات حادة - سيما من المحرستين المدونة والجمعية - أبرزتها عن عرضها منذ زمن بعيد. فالوضعية القانونية، بتأكيدا على النظر إلى القانون كما هو كائن وليس كما يجب أن يكون، وفصلها دراسة القانون عن كل الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية السياسية التي تتحكم في الظاهرة القانونية، قد أثبتت قصورها. وهي، وإن تلتصبت مع التدرجات القانونية في فترات الاستمرار الاجتماعي - كتلك التي أعقبت الحراك الضخم الذي أحدثه عصر الثورات في أوروبا - لا تتناسب بشأنًا مع فترات التعبير الاجتماعي التي تستلزم دراسة القانون كظاهرة اجتماعية وتاريخية، ودراسة الفكر القانوني على ذات الصلة<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٤) د. حماد البشري، فكرة النظام العام في القانون المصري، وفي بحث قطعة ضمن أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٣م، نسب حركات المواطنة المصرية - سبيل الديمقراطية، ص ٥٥٥ وما يتبعها.

(٢٥) د. سيمان مرتض، مدخل للعلوم القانونية، الطبعة الثانية، دار النشر للطباعات المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٣٧.

(٢٦) د. حماد البشري، المرجع السابق.

(٢٧) د. محمد نور فريجات، في الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة، ١٩٨١م، ص ٩ - ١٠.

ويرى كثير من الكتاب أن هناك أزمة تمر بها العثمانية الفرنسية؛ إذ لم تستطع - مع أهمية فكرة النظام العام - أن تصنع مظان أخلاقية متكاملة يكون بدلا من كل النظام القيمي السابق. وعصر القائلون بهذا الرأي ذلك بأن العثمانية تستند إلى مبادئ ١٧٨٩م وإعلان حقوق الإنسان والمواطنة كمصادر للنظام الجديد، وأد هذه المبادئ برغم أهميتها القصوى تقتصر على طرح المبادئ المتعلقة باستقلالية الفرد وتحظر على السلطة الرمنية التدخل في الضمانات الفردية، ولكنها لا تضع لتلك الضمانات الفردية مثلاً أعلى ينبغي بلوغه، ولا تضع لحرية الفرد من حد سوى عدم المساس بحريات الآخرين، ومن ذلك نص المادة (٥) من إعلان ١٧٨٩م على أنه: «لا يحق للقانون أن يمنع إلا الأعمال الضارة بالمجتمع»؛ وهذه المادة مقرونة مع المادة (١٠)، (١١) من الإعلان تسمح للقانون بأن يحد من حرية الرأي والتعبير بحفظ ما تنسب في إخلال بالنظام العام أو تمثل تجاوزاً على حقوق الآخرين. وهو الأمر الذي يدفع الدولة لتكملة ذلك الفراغ الصادر إليه بالاستعانة بالسلطات الإدارية ولجان المحكماء التي تضم أشخاصاً ذوي قناعات دينية للبحث في موضوعات «شاذة»<sup>(٢٨)</sup>.

ويعلي أنصار هذا الاتجاه من دور رجال القانون في هذا المجال، وهم المعترف لهم على امتداد التاريخ، بدور مستقل - بل وغالباً محاذ - بحكم تكوينهم التعليمي والمهني الذي يساعدهم على استيعاب أهمية الاستقراء الاجتماعي، وضرورة وجود القواعد العامة، وإفراجه للصعوبات التي تترتب على التغيرات السريعة وظهر المفروسة جيداً لقواعد سير المجتمع، وبحكم اضطرارهم للمصنع في القيم التي تلعب دوراً في تكوين القاعدة القانونية وإرساء المؤسسات. وهكذا كان موريس هوروي ينظر للفصل بين الكنائس والدولة، ويرى فيه ضمن ميرووات الفصل الأخرى: كالمفصل بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية، والفصل بين السلطة المدنية والسلطة العسكرية، والمفصل بين السلطة المركزية والمحلية، يرى فيها جميعاً أحد شروط تفتح الديمقراطية الليبرالية، فليس المفصل بين الكنائس والدولة - من وجهة نظره - سوى توازن أكثر انسجاماً لصالح حرية الجميع؛ حرية الكيسة،

## وحرية الدولة، وحرية الضمائر<sup>(١٩)</sup>

والخلاصة - فيما يحصر مصادر القابول في نظر هذا الفريق من الفقه - أن فرنسا لا تعيش في عالم مسيحي، ولكنها كذلك لا تعيش في عالم وثني، بل هي في الأحرى في عالم تحكمه حالة من التماثل، تملك فيه الكنائس وقيمتها الأخلاقية، ولكنها لا تستطيع فرضها على الدولة إلا من خلال الأفراد، الذين يشاركون في التعبير عن الإرادة العامة، وهو ما يرى مورانج أن ليون دوجي - وكان لا أحياناً من الناحية الدينية - كان يعتقد كذلك، حيث يظهر لديه الأفراد كالتوسطاء الضروريين بين القوى الروحية والسلطة الرمزية<sup>(٢٠)</sup>.

وليس معنى هذا - لا في نظر فقهاء القانون الفرنسيين، ولا في نظر الباحث - الدعوة إلى العودة إلى القانون الديني، فما خلصنا إليه بعد بحثنا الموجز هنا لعلاقة الدين بالقانون في فرنسا، أن إعادة تأسيس القانون العلمانية؛ إذ تستعيد سيطرة المرجعية الدينية على القانون لا تستتبع أي عداء مبني حيال القواعد القانونية المستمدة من الدين أو التي تراعي الحاجات الروحية للمواطنين. وقد كان بعض المؤسسين الكبار للجمهورية الفرنسية مؤمنين، ولكنهم استطاعوا التمييز بين الروحانية الدينية والطموحات الزمنية لرجال الدين التي أثرت سلباً على الدين. ولقد أُنح جامعتها ورجول ليري وفرديناند بوسون (وهو مؤسس العلمانية الفرنسية، ومن كبار دعاةها سيما في مجال التربية والتعليم) مراراً على ضرورة التمييز بين الدين والإكليروسية (سيطرة رجال الدين). مؤكداً أن نصائحهم كان قصد الإكليروس وليس ضد الدين، وأن هذا الانفصال لم يكن ضد الإكليروس (رجال الدين) حين ينتصرون على أداء وظيفتهم الروحية بل ضد هزمهم على صحابته الدائرة الرعية والمؤسسات العامة لمرض نوع معين من القواعد عليها<sup>(٢١)</sup>.

M. Haurio, précis de droit constitutionnel, p. 189, et Jean Morange, ibid p119. (٢٩)

Morange ibid. (٣٠)

Hauri-Rame-Rais: Dieu et Marianne, philosophie de la laïcité, PUF, Paris 1999, p. 139. (٣١)

## المطلب الثاني

### في تركيها

٧٨ - كانت إعادة صياغة القوانين ضرورة يعرضها التحديث، فمع تزايد الصلات بالحضارة الغربية التي تنطلق من مفاهيم سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة، اختلافاً كبيراً، عن المجتمعات الشرقية التقليدية، ظهر روح من التناقض بين البنية القشرية والقضائية القائمة واتجاهات التطور وطموح اللغات الفاعلة في المجتمع العثماني. وجرى حل ذلك التناقض من خلال إحلال قوانين مستلهمة من الغرب في المجالات التي هدت الحاجة فيها أكثر إلحاحاً، نظراً لقصور النظام التقليدي وبشكل خاص في مجالات القانون العام (المسعودي والجنائي) والمعاملات المدنية والتجارية. وكان القانون الأوروبي الجنائي والتجاري قد حُرّف طريقه إلى بلاء الخلافة العثمانية من خلال نظام الامتيازات الذي أباح لرواحيا الدول الأوروبية المقيمين في إقليم السلطنة الاحتكام لقوانينهم الوطنية سواء في منازعاتهم الخاصة أو في المعاملات «المختلطة» مع رعايا السلطنة، وعن تلك التشريعات أعطت أولى التشريعات التركية الحديثة. وجرى ذلك العملية على نطاق واسع بين عامي ١٨٣٩م و١٨٧٥م فشرع الباب العالي في إصدار مجموعات من القوانين التي تطبق على جميع مواطني الإمبراطورية دون تمييز بسبب العرق أو الدين بما يعنيه ذلك من تجاوز الثرف ولإعادة الامتيازات التي تمتعت بها الأقليات من الناحية القضائية، وإن كانت ضرورات احترام الشريعة الإسلامية قد فرضت السبر على ذلك الغرب بغير كبير من الحذر. وكان قانون التجارة الصادر عام ١٨٥٠م، والمستمد من القانون الفرنسي أولى الخطوات البارزة على هذا الدوب، وتلاه قانون العقوبات اجزاء قانون نابسي الصادر عام ١٨٥٢م والذي كان ترجمة للقانون الفرنسي، واستجذبت منه المفاهيم الشرعية هذا جرمه المرفعة التي كان يعاقب عليها بالقتل وثمة قانون المرافعات التجارية عام ١٨٦١م، والقانون البحري عام ١٨٦٣م المأخوذ من القوانين الفرنسية كذلك، ولقي قانون التجارة احتراحاً من العلماء لصح على الإقراض بمائدة، واستحداثه اشكالاً جديدة من الشركات وسحب الأمر إلى إصدار قانون مدني على حذر قانون نابليون دها العلماء إلى تشريع مستند إلى المعصب العثماني، مظهرت مجلة الأحكام المدنية المكونة من ستة عشر كتاباً، والتي



شرت على امتداد الأهرام من ١٨٧٠ إلى ١٨٧٧م<sup>(٢٢)</sup>

وإذا كان الإتجار الأكبر للملحانية الغربية هو في قطع العلاقة بين الكنيسة والدولة نظرًا؛ لأن الدولة انتزعت مجالها السياسي من سيطرة الكنيسة التي أحدثت على هاتئها القهام بعباب كبير من وظائف الدولة، فقد كانت علمنة لقانون التجدي الأكبر لصلية العلمنة في تركيا، نظرًا لأن تنظيم العلاقة بين الشريعة والدولة قد استمر في المجتمعات الإسلامية منذ وقت مبكر، على نحو تركّ للشريعة تنظيم العلاقات بين الأفراد، أو ما اصطلاح على تسميته لاحقًا بعلاقات القانون الخاص، بينما كانت مسائل الحكم والإدارة والدفاع من اختصاص لدولة السلطانية كما سبق لنا أن أشرنا في الباب التمهيدي. وقد مر بنا كيف استمرت الشريعة نظامًا قانونيًا لعلاقات القانون الخاص، وستأهولوجيًا للدولة العثمانية في مرحلة التنظيمات. ورغم محاولات التحديث على صعيد القانون التجاري، واستحداث محاكم مختبة إلى جانب المحاكم الشرعية، فقد ظل قانون الأسرة (الزواج والطلاق والميراث) حتى الثورة الكمالية مجالًا معجورًا للشريعة الإسلامية، التي تطبق المحاكم الشرعية القابعة لوزارة العدل، بينما كانت المحاكم المدنية تطبق مجلة الأحكام العدلية. وعلى الرغم من أن كلاً من نوعي المحاكم أصبح بعد الثورة الكمالية منفصلًا عن المؤسسة الدينية، وهذا المعنى منئيًا خاصيًا لقواعد الدولة المدنية، فقد أدى وجودهم معًا إلى وجود نظام قضائي منقسم وغير متناهم على نحو يعوق تطبيق العدالة.

وعلى خلاف خطة الدولة في مرحلة التنظيمات في الاعتماد على نظام مزيج من المحاكم والقوانين المدنية والشرعية، كان اتجاه النظام الكمالي إلى إخلاء الساحة للقوانين العلمانية والمحاكم المدنية تحت شعار توحيد النظام القانوني والقضائي واحصًا وجازًا.

كانت وزارة العدل، قبل إلغاء الخلافة قد شغلت لجنة لوضع قانون جديد للأسرة وأشارت مذكرته الإيضاحية المقلمة إلى المجلس الوطني الكبير في ٢٧ نوفمبر ١٩٢٢م إلى أن المشروع قد وضع مسترشًا بتقاليد

(٢٢) د ج كوسون في تاريخ التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣ ٢ ٢٠٤

وإعدادات البلاد حتى يسهل تطبيقه. وكان ذلك المشروع قاصراً على تنظيم الزواج والطلاق، وبموجبه يحضخ المسلمون، واليهود، والمسيحيون للقواعد المستمدة من شرائعهم واشتقت قواعد كثيرة فيما يخص المسلمين من المذهب الشافعي، وقليل من قواعد المذاهب الحنبلي والمالكي، وأعطيت تلك المذاهب الأولوية على قواعد المذهب الحنفي - منعب الدولة - استناداً إلى تأسسها مع احتراجات العصر. ونلاحظ أن المُشَرع المصري اتبع هنا السهج في قانون لأحول الشخصية، وإذ كانت مصر توفقت عند هذه المرحلة في تطوير قانون الأخوان الشخصية بينما تجاوزتها تركيا الكمالية. وعرض المشروع على المجلس ونقش خلال عامي ١٩٢٣، ١٩٢٤م، ولكن المجلس لم يقره. واتسم الرأي في المجلس الوطني خصوصاً فيما يتعلق بتعدد الزوجات، واجهت الصحافة والمنتديات العامة الخلافات التي كان محورها إغراض المشروع عن البحث الأساسي على وضعه، وهو توحيد القواعد المعمول بها في مسائل الزواج والطلاق بين كل الأتراك، وتوحيد كل التشريعات والنصوص القانونية في قانون واحد على النمط الغربي. وأدى تصاعد النقاش إلى طرح مسألة المفاضلة بين نظامي قانونين كاملين. وأعلن مصطفى كمال توجه النظام في أول مارس ١٩٢٤م بقوله: «الخطوة المهمة هي تحرير توجهنا القانوني، تشريعاتنا ومنظمتنا القانونية، فوراً من المبادئ المسيطرة على حياتنا والتي لا تتناسب مع احتياجات العصر... والاتجاه الذي يجب اتخاذه في القانون المدني وقانون العائلة لا يجب أن يكون سوى طريق الحضارة الغربية، واتباع أنصاف الحلول والاستمرار في السير وراء المقادير القديمة هو العنبة الكبرى في طريق نهوض الأمم»<sup>(٣٣)</sup>.

وأكد مصطفى كمال ذلك في خطابه في افتتاح كلية الحقوق في ٥ أكتوبر ١٩٢٥م والذي ورد فيه: «إن الجمهورية التركية تستطيع إلى تحول مهم تفصر في التعبير عنه كلمة الثورة. إنه استيعاب وحدة سياسية قديمة قائمة على السبى بأخرى قائمة على الفروية. لقد قُبِت هذه الأمة لبدا المائل بأن الطريقة الوحيدة لاستمرار الأمم في الحياة هي الصراع العالمي من أجل إبقاء هي القبول بالحضارة الغربية المعاصرة، وقد قُبِت هذه الأمة أيضاً بأن

Muall Hazret: The development of secularism in Turkey, R6d, p 469-470. (٣٣)

كل قوانينها يجب أن تؤسس على العبد المملوك وحده وعلى العقيدة العلمانية التي تقبل بقاعدة التطور المستمر طبقاً للتطور والتغير في ظروف الحياة وهي القانون. فقد حاد الوقت لإرساء الأسس القانونية وتعليم رجال قانون جديد قادرين على تلبية أفكار واحتياجات ثورتنا<sup>(٣٤)</sup>

وفي ١٧ فبراير ١٩٢٦م وبعد حديثين من النقاش، أقر المجلس الوطني القانون المدني الجديد المشتق من القانون السويسري والذي يتضمن قانون العائلة، وتعكس الملاحظات الختامية لمحمود عزت وزير العدل آنذاك الروح التي حكمت إعداد ذلك القانون:

إن الأمة التركية... بإصرارها غير المشروط على كل الحقوق التي اعترفت بها الأمم المتحضرة في العصور الحديثة، وبقبولها لذلك القانون تكون قد قبلت كل الالتزامات المنصوص عليها فيه. وفي اليوم الذي يصدر فيه هذا القانون تكون الأمة التركية قد أنقذت من المعتقدات والتقاليد الرافضة، وحالة التردد التي عاشتها منذ مرحلة التنظيمات، ستكون قد أغلقت باب الحضارة القديمة، ودخلت عصر الحضارة الحديثة والظهور<sup>(٣٥)</sup>.

وهناك فقرتان في مقدمة القانون المذكور يبدو أنهما وضعتا كإجابة مسبقة على الاعتراضات التي سوجه إليه:

ليس هناك فروق جلية بين حاجات الأمم المنتهية إلى الحضارة الحديثة، لقد حولت الصلات الاجتماعية والاقتصادية المعاملة جزءاً كبيراً من العالم الإنساني المتحضر إلى أسرة واحدة. ويجب ألا ننسى أبداً أن الأمة التركية فرت أن تقبل الحضارة الحديثة وأسس حياتها دون قيد أو تحفظ... ولو أن هناك بعض النقاط في الحضارة الحديثة تبدو غير ملائمة للمجتمع التركي، فإن ذلك لا يرجع إلى نقص القدرة والفائدة الطبيعية للمجتمع التركي، بل إلى التنظيمات القروسطية والقوانين والمؤسسات الدينية التي حاصرتها بشكل غير حاد. إن الأمة التركية التي تتحرك بحرم لكي تلحق بركب الحضارة الحديثة وتجعل منها مهجاً لها مجبرة، لا على أن

R66, p. 470. (٣٤)

R66, p. 470-471. (٣٥)

تجعل الحصار الحديثة تتلاءم مع الأمة التركية، بل على أد تضبط خطواتها للتوافق مع الحصار الحديثة مها كانت التكلفة، إن غرض القانون ليس الحفاظ على القواعد الدينية، ولا الحفاظ على أي أعراف متتادة أخرى، بل أد يؤمن المعالمة السياسية، والإجتماعية، والاقتصادية، والقومية بأي نص<sup>(٣٦)</sup>.

لقد كان توجه القانون الجديد مختلفًا جليًا عن المجلة، وعن المشرعين السابقين، وهذه المطابقة لم يكن تلقينًا يجمع تقاليد مختلفة بعطف التوفيق بينهم، بل كان يُشيد نظامًا جديدًا يلبي القواعد القانونية ذات المصدر المدني، وتلك التهيئة على التقاليد. إن الانتقادات المعاصرة لهذه الإصلاح تلاحظ شيئًا من عدم التوافق بين القانون والواقع، على أن ثلاثين عامًا من تطبيقه أظهرت - في رأي نيازي بيركس عندما كتب ذلك - أنه قد أدى ولا زال يؤدي الغرض المطلوب منه<sup>(٣٧)</sup>.

لقد كانت آثار القانون الجديد محسوسة بصفة خاصة في مجالات الحرية المدنية، والملكية الخاصة، وسيادة الأسرة المدنية - القائمة على زوج واحد وليس على تمتد الزوجات - والزواج والطلاق، وتم القضاء على فكرة وجود قرابين ومحاكم مستقلة مدنية أو دينية لكل جماعة دينية نهائيًا. لقد أبطل القانون الصادر في ٨ أبريل ١٩٢٤م بتعديل قواعد الاختصاص القضائي المحاكم الشرعية جميعًا (المواد ٨، ١٠)، وإصدار القانون المدني ألغى الحق المقرر بمقتضى المادة (٤٢) من معاهدة لوزان للطوائف غير المسلمة - اليهود، والمسيحيين الأرمن، واليونانيين - في الخضوع لأحكام خاصة في مجال الأحوال الشخصية. ولقيت تلك الجماعات بالخضوع للقواعد المدنية للقانون المدني، وجعل القانون المدني من الزواج مسألة علمانية بشكل كلي، وهو لم يُغير فقط طبيعة المقد بل جعل لإسباع الفصلة القانونية عليه نموذج بإجرائه بحرفة موظف متحول من قبل الدولة، ومما كثر أثر للإجراء المدني فيما يتعلق بقانونيته ومع ذلك لم تُعظر إجراءات الزواج الديني، وتُترك الأفراد وشأنهم فيما يتعلق بها بعد إبرام الزواج في الشكل

Idid, p. 470-471. (٣٦)

Idid, p 471-472. (٣٧)

القانوني، مع عدم الاعتراف بأي أثر لها على صحة العقد<sup>(٣٨)</sup> ولم يعد هناك قيد على الزواج بين محتلي الذينة. ولإبلاء من هذا الزواج حرية اختيار ديمهم عند بلوغ اثنسة عشرة من العمر، وقبل ذلك يكون التعميم القوي للأعمال خاصاً لاتفاق الأبوين<sup>(٣٩)</sup> وعلى نحو مماثل عبر القانون أحكام الطلاق بشكل جنوبي عطقاً لقواعد الشريعة، وعلى الرغم من الحق المعترف به للزوجة في طلب الطلاق، لم يكن هذا الحق يطبق عملياً في تركيا على عكس الحرية المطلقة للزوج في الطلاق. ولقد حرم القانون المدني الزوج من هذه الحرية وأوجب عليه اللجوء للمحكمة لطلب الطلاق شأنه شأن الزوجة، بل وأصبح الطلاق أسراً إذا كانت الزوجة هي من يطلبه. وبينما لم تكن الشريعة تتطلب شروطاً لكي يطلق الرجل زوجته، حدد القانون المدني أسباباً لطلب الطلاق، وفتح النقاضي الذي ينظر الدعوى الحق في ممارسة نوع من التمييز لصالح المرأة فيما يخص الدعوى المبادلة بين الطرفين. ولم يقتصر القانون الجديد على حظر تعدد الزوجات بل أخضع الزواج لإجراءات أكثر تعقيداً تولي اهتمام أكبر لإرادة الزوجة في إبرام الزواج<sup>(٤٠)</sup>.

ويضاف إلى الأثر الكبير للقانون المدني في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والناجم عن أثره في الوضع القانوني للمرأة، الآثار المباشرة وغير المباشرة للمساواة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالهويات والاعتراف للام بحقوق مساوية في الولاية على الأبناء وحضانتهم، وما أتى به قانون أسماء العائلة الصادر عام ١٩٣٤م حيث أصبح للنساء حقوق كاملة ومساوية في هذا الشأن. وحصلت المرأة على حق الانتخاب والترشيح في المجالس البلدية عام ١٩٣١م، ومنحت كامل الحقوق والواجبات الدستورية والسياسية بمقتضى تعديل دستوري أجري عام ١٩٣٤م<sup>(٤١)</sup>.

ولفصلاً عن ذلك أودع لثلاثون المئتي تعديلات عديدة فيما يخص الملكية والمقنود والائتمادات المالية والرهس والنسوة والساقلة، والأسماء... إلخ

Ibid. (٣٨)

Nispi Ökten, Ibid. (٣٩)

Burton, Ibid 473 (٤٠)

Ibid. (٤١)

وبذلك، وبمصرحة وجيزة بالعتيق تشبهان صراحته وجراته في تحويل سائر أوجه الحياة في تركيا، حقق أثنائورك الانتقال من النظام القانوني والقضائي القائم على تشريعه الإسلامية إلى النظام الحديث المنقول بحدوده عن النمط الأوروبي في ترتيب المحاكم، وفي القوانين التي تطبقها تلك المحاكم

### المطلب الثالث

#### في إيران

٧٩ - تنص المادة الرابعة من الدستور على: «أن تكون كل القوانين واللوائح المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والسياسية وغيرها قائمة على المعايير الإسلامية، وينطبق هذا المبدأ بشكل عام ومطلق على مواد الدستور وعلى كل ما عداه من القوانين واللوائح، وللهاء مجلس الصيانة هم المنوط بهم البث في هذا الأمر».

كما تنص المادة (٥٦) من الفصل الخامس على أن: «الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي لله، وهو الذي منح الإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، ولا يستطيع أحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو توظيفه لصالح فرد أو فئة معينة، ويمارس الشعب هذا الحق بالطرق التي بينها المبراد التالية».

وتنص المادة (٥٨) على أن تمارس السلطة التشريعية من خلال مجلس الشورى الإسلامي الذي يتكون من النواب المنتخبين من قبل الشعب... (٤٢)».

وتتحدد مواد الفصل السادس من المادة (٦٢) إلى المادة (٧٠) تشكيل المجلس، بينما تنظم مواد القسم الثاني من طات الفصل (٧١ إلى ٩٩) اختصاصاته وصلاحياته. تقتصر المادة (٧١) على أن المجلس يسن القوانين في كافة الموضوعات في الحدود المقررة في الدستور، وتنص المادة (٧٢) على أن المجلس لا يستطيع سن قوانين صافية لقواعد وأحكام للنهي الرسمي

(٤٢) د. هشام البدي، المرجع السابق، ص ٧٨٨

للمؤلة أو الدستور، ويتولى مجلس الصيانة مراقبة ذلك بمراجعة العادة (٩٦)، كما يختص المجلس بشرح وتفسير القوانين العادية، ولا يسمع ذلك القضاة من تفسيرها في مقام الفصل في المنازعات (٧٣م)<sup>(١٣)</sup>.

أما المادة (٩٦) فتتضمن على أنه «من أجل التأكد من موافقة التشريعات التي يقرها مجلس الشورى الإسلامي للإسلام، ينشأ مجلس يسمى مجلس الصيانة، ويكون تكليفه على النحو الآتي»

١ - ستة فقهاء شرعيين عدول عارفين بما ينرم للمعصر، والموضوعات الرائدة، يُعيّنهم المرشد.

٢ - ستة فقهاء لساويين، متخصصين في فروع متنوعة من القانون، يختارهم مجلس الشورى الإسلامي من بين فقهاء القانون المسلمين ممن يسميهم رئيس السلطة القضائية، ويعين أعضاء مجلس الصيانة بسدة (٦) سنوات، ويخضعون للتجديد النصفى بحيث يتم بعد انقضاء (٣) سنوات من الفترة الأولى تغيير نصفهم، يحددون بالقرعة (م٩٦)، ولا يجوز لمجلس الشورى إقرار أي قانون دون موافقة مجلس الصيانة فيما عدا المصادقة على عضوية النواب، واختيار الأعضاء القانونيين في مجلس الصيانة (م٩٣)، ويجب إرسال كافة التشريعات التي يقرها مجلس الشورى إلى مجلس الصيانة، الذي يراجعها في مدة أقصاها عشرة أيام من ورودها، فإن لم يجدها متوافقة مع الشريعة أو الدستور ردها إلى المجلس لمراجعتها، وإذا اعتبرت نافذة (م٩٤)، ويجوز لمجلس الصيانة طلب مد مهلة الأيام المشروعة لاستكمال البحث (م٩٥). ويكون إقرار توافق القوانين مع المعايير والقواعد الإسلامية بأغلبية آراء فقهاء الشريعة في المجلس، ويكون إقرار موافقتها للمعصن بأغلبية كامل أعضاء مجلس الصيانة (م٩٦)، وهو ما يعني - على ضوء وبحسب عدم محالمة القانون بالشريعة - أن هؤلاء الفقهاء الستة هم المتحكمون في العملية التشريعية - ومن أجل تسجيل وسجار العمل يجوز لأعضاء مجلس الصيانة حضور جلسات المجلس وسداد مناقشاته لمشروع القوانين المقترحة من الحكومة أو الأعضاء، ويجب عليهم ذلك في حال

(١٣) المصدر السابق، تنصص الدستور الإيراني

تقديم مشروع قانون أو لائحة على وجه الاستعجال (م٩٧)، وقضلاً من ذلك يختص مجلس الصيانة بتفسير الدستور، ويصدر قراراته في هذا الخصوص بأغلبية ثلاثة أرباع أعضائه (م٩٨)، ويناط بالمجلس الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة وانتخابات رئيسي الجمهورية ومجلس الشورى والاستفتاءات (م٩٩).

وعلى ذلك يمارس مجلس الصيانة نوعاً من الرقابة المسبقة على شرعية دستورية القوانين، فيها بعض أوجه الشبه مع البرلمان التي تأخذ بنظام الرقابة المسبقة على دستورية القوانين، وإن كانت الرقابة في تلك النظم لا تتحرك إلا عند طلبها من جهات محددة وفق إجراءات معينة، وليست رقابة على كل القوانين. كما وأن الرقابة هنا مزدوجة أي: أنها تراعي الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، ومواد الدستور الذي يردنا مرة أخرى إلى أحكام الشريعة الإسلامية التي يقوم على تحديد معاييرها الفقهاء والعلماء العدول.

لقد كانت قضية تطبيق الشريعة على رأس جدول أعمال الثورة الإسلامية منذ مرحلة ما قبل الاستيلاء على السلطة السياسية. وأعلن الإمام الخميني مراراً أن «أحكام الإسلام ليست محدودة بزمان خاصين، بل هي باقية وواجبة التفضيل إلى الأبد»<sup>(٤٤)</sup>، و«القول بأن قوانين الإسلام قابلة للتعطيل، وأنها منحصرة بزمان ومكان محددين مخالفة للضرورات العقلانية في الإسلام»، وعرف الدولة الإسلامية بأنها حكم قوامي الله<sup>(٤٥)</sup>، وتوالت هذه التأكيد على تطبيق أحكام الشريعة خلال السنوات الأولى من حكم الثورة الإسلامية.

وروجه الفقهاء المشكلات العملية لإعادة تنظيم كافة أوجه الحياة على أساس الشريعة. ولما كانت الأحكام الواردة في الكتب والمراجع الفقهية محدودة ومتعبة على معالجة أوضاع ومشكلات ترجع إلى عموم سابقة، وللقوانين الصادرة من الفترة الشاعشية كثيرة ومتعددة بحكم كونه نتج عقود من عمل مؤسسات دولة حديثة، فقد وجدت السلطة الإسلامية نفسها في مواجهة معضلة حقيقية

(٤٤) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية الترجمة العربية، ص ٤٧ - ٤٨.

(٤٥) المرجع السابق.



في العناية مُنِيت أحكام الشريعة في مواضع الصدام بين الثورة الإسلامية والعهد البائد، والتي كانت محاور التحريض الثوري صده فحوكم رجال العهد البائد وحكم عليهم بالإعدام أو السجن أو مصادرة الأموال طبقاً لقانون العقوبات الإسلامي كما تبيته رجال الثورة من مراجع الفقه، واستخدم الصنف لإحلاق العادات ومحال بيع لحم الخنزير وأمر الحميري بمراعاة القواعد الإسلامية في لباس الصالات في فواتر الحكومة أو اللاتي يراجعنها ومنعت الموسيقى والرقص والخطيرج<sup>(٤٦)</sup>.

بعد تلك الفترة الأولى التي استندت إلى العنف الثوري دون عملية بناء قانوني حقيقية، واجه القضاء الإسلاميون المعينون حديثاً النوازل المنطقي والصلح السلمي بالقانون الذي يتوجب عليهم تطبيقه، ومدى جواز تطبيق البنين القانوني الضخم الموروث من العهد السابق في غياب القوانين الإسلامية البديلة التي لم تكن قد صيغت بعد في شكل محدد يمكن للقضاة والمقاضين التعامل معه.

في هذا الإطار، وفي ١٤/٤/١٩٨١م، كتبت المحكمة العليا إلى مجلس الصيانة تنظيها عما إذا كان ينبغي عليها إلغاء كل القوانين واللوائح غير الإسلامية وإبلاغ المحاكم بتطبيق العقالة وفقاً للمبادئ الإسلامية التي تستنبطها من فقه الحميري باعتباره مرجع تقليدي؟ ورد مجلس الصيانة على ذلك بأن تقرير مدعي اتساق القوانين مع الشريعة أمر يدخل في صلاحياته الدستورية وأن على المحكمة، إذا رأت أن ثمة تشريعاً لا يتفق مع الشريعة، أن تحيله إلى مجلس الصيانة، ليهت في الأمر<sup>(٤٧)</sup>.

ويعكس هذا الموقف فضلاً عن رغبة المجلس في الانخاف من اختصاصاته أمراً أهم، وهو الرغبة في تجنب الفراغ التشريعي الذي كان سيشتت لو أعلنت المحكمة أن القوانين المعمول بها غير متطابقة مع الشريعة.

حتى أن الحميري كان له رأي آخر، ففي خطابات ألقاه في أغسطس ١٩٨٢م، طالب القضاة بأن يصندوا أحكامهم على أساس الشريعة، وليس

(٤٦) د. أمير تيزاوي، المرجع السابق، ص ٢٤٥

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٥-٢٤٦

على أساس القوانين التي صدرت في زمن الطاعوت والتي يسعى إلغاؤها، معكاً تحمله متولية هذا القرار وموجهًا مجلس الصيانة والمحكمة العليا إلى إعلان أن العمل وفق القوانين المرجوة التي تنتهك الشريعة يعتبر مخالفة إجرامية<sup>(٤٨)</sup> واستجابة لذلك أصدرت المحكمة العليا تميمًا أمرت فيه بإلغاء وإبطال كل القوانين الجردية التي تنتهك الشريعة فورًا، وصدرت الأوامر للقضاة أن يبنوا أحكامهم على المصادر الفقهية والمتاوى المعمول بها متى وجدوا أن القانون يخالف الشريعة، وأن يستمرروا في ذلك حتى يصلوا البرلمان القوانين الإسلامية الضرورية. وبعض عليهم - إذا لم يكونوا معاكدين من اجتصاصهم - الرجوع إلى المحكمة العليا أو كتب الإمام. وفي هذا السياق، وبعد أربعة أيام من خطاب الخميني، قرر البرلمان ومجلس الصيانة أن أحكام الحدود والنكاح يشككلا جبرًا من قانون المصوبات الإسلامية<sup>(٤٩)</sup>.

وفي ١٩٨٢/٩/٥ م صدر قرار من البرلمان يلزم كل الوزارات والمؤسسات الحكومية بأن تحيل كل القوانين التي تطبقها إلى مجلس الصيانة، الذي عليه أن يقرر، وخلال ستة شهور، مدى توافقها أو تناقضها مع الشريعة، وأحرب المجلس عن أن ذلك القرار فيه تجاوز على صلاحياته. ولكنه أحرب في نفس الوقت عن استعفافه لتعاون مع السلطات الحكومية ذات الصلة في تحديد القوانين التي تخالف المبادئ الإسلامية. ولم يكن مجلس الصيانة يستطيع أن يباشر هذه المهمة إلا إذا بادر البرلمان إلى القيام بدوره في إعادة النظر في القوانين.

وعلى عكس توجهيات الخميني آنف الذكر، وإدراك لمعضلات الواقع القانوني، وجه المجلس في ١٩٨٢/١٠/١٩ م رسالة إلى المحكمة العليا أكد فيها جواز تطبيق القوانين القديمة مؤلفًا ما لم يمل أنها مخالفة للشريعة<sup>(٥٠)</sup>.

إن نظرة عامة على التغيرات في البنية القانونية الإيرانية بعد الثورة تسمع بشيان مدى التعير الحقيقي الساجم من تطبيق الشريعة، ومدى تمتع هذا

(٤٨) المرجع السابق ص ٢٤٦

(٤٩) المرجع السابق، ذات المرجع

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٧

الشعار بالأيديولوجيا أو بالواقع الشرعي، وهو أمر له فائدة هير مذكورة عند مواجهة الحالات المماثلة. لقد واجهت الثورة الإيرانية تراثاً قانونياً صعباً أنتجت الحقيقة المَلَكية، منها ما كان يتناقض مع الشريعة كلياً أو جزئياً، ومنها ما كان يتوافق معها، ومنها ما كان ينظم مسائل لم تعرض لها الشريعة من قبل.

ونجد مثلاً للطائفة الأولى، (القوانين التي تتعارض مع الشريعة كلياً أو جزئياً من منظور رجال الثورة) في القوانين التي كانت تسمح ببيع وتعاطي المسور، ولحم الخنزير، والمراقص والملاح، وكذلك القوانين التي كانت تحد من سلطات رجال الدين في إدارة الأموال المنقولة المملوكة للمؤسسات الخيرية، وقد تم تغيير هذه القوانين. ومنها كذلك القوانين التي كانت تسمح للنساء بالفرش والتصويت في الانتخابات، والتي أعطت رجال الثورة - ومنهم الخميني - في الستينات معارضتهم لها، وقد جرى النقاش معها بعد الثورة. ومنها كذلك القواعد القانونية التي تسمح بالطلاق الرهوي، وقد جرى التعامل معها بما يسمح بتسيير المعاملات الحائبة والمصرفية طبقاً للمصباح العقدي الإسلامية.

ونجد مثلاً للطائفة الثانية (القوانين التي لا تتعارض مع الشريعة) في أغلب القوانين التي تنظم أسس الحياة، ومنها قوانين التجارة والمرافعات المدنية والأحوال الشخصية التي صدرت ما بين عامي ١٩٩١، ١٩٩٣م خلال فترة التحديث، ولم تشهد تلك القوانين سوى تعديلات محدودة. وتندرج ضمن هذه الطائفة أيضاً قوانين العمل وتجارة الجملة والتجزئة والصواني، والتي رفع شعار أسلمتها ولكنها بقيت، بعد صخب كبير، على حالها<sup>(٥١)</sup>.

أما الطائفة الثالثة فهي القوانين التي نطح في مجالات لم تنظمها الشريعة، وهي الفئة الأكبر من القوانين، ويمكن تبين حجمها وأهميتها من خلال رصد الفوارق بين المجموعات التثليبية من الأحكام الإسلامية، وقوانين الجمهورية الإسلامية التي تنشرها سنوياً وزارة العدل.

(٥١) د. صفر شيرازي، المرجع السابق، ص ٢٤٩

وإذا أخذنا كتابي «تحرير الوسيلة» و«توضيح المسائل» للخميني كمثال على المجموعات التقليدية للأحكام وكلاهما يمثل دليل عمل للمؤمنين الذين يتبعون الحميني بوصفه «مرجع تقليد» وللقضاء والمشرعين في الجمهورية الإسلامية، نجد أن «تحرير الوسيلة»، الذي ألفه الحميني سنة ١٩٦٤م عندما كان في المنفى، يتخصص جملوًا لـ ٤٣٩٧ مسألة، يعالج ١٨,٢٪ منها الطهارة، والصلاة، وترتفع النسبة إلى ٣٤٪ إذا أضفنا إليها ما يتدرج معها ضمن «العبادات»، مثل الخمس، والزكاة، والأوقاف، بينما يمثل ١٤,١٪ من «تحرير الوسيلة» بالحدود، يعالج ٥١ سؤالًا مسألة الدفاع، و ١٦٩ سؤالًا «الأسر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و ٤٤ سؤالًا بأوضاع أهل النعمة، و ١٠٥ سؤالًا بالمسائل الجديدة (مستحدثات). أما الباقي فيشغل بقضايا القانون المدني، أما المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق فتشكل ١٠,٢٪، في حين يتعلق ٢٠,٩٪ بالأنشطة والعلاقات التجارية المختلفة<sup>(٥٦)</sup>

وتمثل المسائل المرتبطة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالقانون العام ١١١٦ مسألة بما يعادل ٢٥,٣٪ من الكتاب. وتشمل هذه المجموعة العدالة الإسلامية، والعقوبات الإسلامية، وضريبة الخمس، وكذلك «الأسر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والدفاع والعلاقات مع أتباع الأديان الكتابية. ويتم تدوّن هذه المسائل، طبقًا لتصنيف تقليدي، إما تحت عنوان «العبادات» أو ضمن مجال القانون الخاص. وهكذا ننتج ضريبة الخمس و«الأسر بالمعروف والنهي عن المنكر» ضمن العبادات، والخصاص والتقصير تحت أحكام القانون الخاص.

ومن الواضح أن حجم المسائل القانونية الموجودة في كتب الفقه التقليدي أبعد ما تكون عن تلبية احتياجات المجتمع حتى في ميثان القانون الخاص، أما في مجال الدون العام، فإن الثقة أبعد. ومن ثم فقد اضطرت الجمهورية الإسلامية إلى استضافة عناصر أجنبية من مصادر غير إسلامية، في مجالات القانون الإداري والمالي والعمالي والدولي وقانون العقوبات<sup>(٥٧)</sup> مثلما فعل عبد إعدام الدستور

(٥٦) د. أمير شيرازي، المرجع السابق، ص ٢٥

(٥٧) د. أمير شيرازي، المرجع السابق، ص ٢٥٢

ويقر الفقهاء المحاكمون بهذا الأمر صراحة كلما واجهوا المشكلات العملية للحكم فهي حين يتحدث آية الله بهشتي سنة ١٩٧٩م في مجلس خبراء الدستور عن المسائل والقوانين والتعديلات الإجرائية العديدة التي لا يرد ذكرها في الشريعة مشيراً إلى تعليقات المرور كمثال، وجد آية الله الخميني، وزير الإرشاد الإسلامي (وزير الجمهورية حينها) نفسه مضطراً سنة ١٩٩١م إلى الاعتراف بـ «أننا نجد أنفسنا في فراغ فيما يتعلق بالمسائل المرتبطة بالنظام الاجتماعي والعلاقات بين الأشخاص». وحتى آية الله أنوري قمي، أحد أقوى المدافعين عن كمال الشريعة، اضطر للاعتراف في سلسلة مقالات نشرتها فرسالة سنة ١٩٨٩م بأن هناك ثغرات عديدة ينبغي أن تملأ بما يلائم الزمان والمكان<sup>(٥٤)</sup>.

لقد اضطرت الدولة الإسلامية إلى قبول القوانين التي أنشأتها فترة التطور المتأثر بالغرب في المجتمع الإيراني على امتداد بضعة عقود. وقد استفاد الإسلاميون من هذه القوانين على أمل أن يتم تبديلها ذات يوم، وهو أمل لم يتحقق حتى الآن.

وقد أقر مجلس الثورة - خلال سنة ونصف من نشاطه التشريعي - ١٠٢٢ قانوناً ولائحة، تشكل جزءاً صغيراً جداً من القوانين التي تنظم أموراً لم تعالجها الشريعة. ويمكن قول الشيء ذاته عن التشريعات التي أصدرها البرلمان، وصادق عليها مجلس الصيانة أثناء الدورات التشريعية الثلاثة وحدها ٩٣١ تشريعاً. والتشريعات التي أصدرها البرلمان في دور انعقاده الرابع حتى أبريل ١٩٩٥م وحدها ١٥٢ تشريعاً. ولم يحدد مجلس الصيانة موقفه من تلك القوانين واللوائح إلا في حالات قليلة وبعد وقت طويل، وبأحد مجلس الصيانة إلى البرلمان، كان نصفه موافق عموماً لمناقضته الشريعة. والباقي لصالحها المستور. وبدور بالملاحظة، في ما يتعلق بالتشريعات التي أصدرها البرلمان في دور انعقاده الرابع، أن مجلس الصيانة رفض ٣١ قانوناً يوصفها مناقضاً للشريعة، وسحب ١٠١ قانون يوصفها مناقضاً للمستور<sup>(٥٥)</sup>.

(٥٤) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٥٥) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص ٢٥٦، ٢٥٧.

وحلال ١٢ سنة من عمله - حتى عام ٩٢ - لم يعترض مجلس الصيانة سوى على ٢٤ حالة فقط تتعلق بقوانين وأجراء من قوانين صادق عليها مجلس الثورة أو صدرت من قبل سلطات الثورة وكان مجلس الصيانة - عند إصدار البرلمان لها، أو بناء على طلب المحكمة العليا والسلطات الحكومية - قد وجدها تتجانب مبادئ الشريعة الإسلامية جزئياً أو كلياً. وانصبت هذه الحالات على مصوص من قانون العقوبات والإجراءات الجنائية ومسائل الملكية وحظر الفاسقة. ومن الجدير بالذكر أن كثيراً من القرارات التي صدرت في تلك المسائل من قبل مجلس الصيانة قد أُلغيت جزئياً، إما من قبل مُنتسب التشخيص أو بقوانين أقرت فيما بعد وصادق عليها مجلس الصيانة نفسه<sup>(٥٦)</sup>.

ولا تحصى هذه المحصلة (على ضللتها) عدم وقوع تظاهرات بأوزة في النظام القانوني الإيراني، ولكن هذه التظاهرات لا تعود في أغلبها إلى إسباغ الطابع الإسلامي على القانون، وإنما إلى الضرورة الناجمة من إقامة بُنى ومؤسسات جديدة على المستويات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية، والتي فرضت إدخال التظاهرات الموائمة في النظام القانوني، وواقع أن تعديل القوانين في كل بلد إسلامياً كان أو غير إسلامي هو عملية مستمرة. والسؤال هي ما إذا كانت التظاهرات الممنهدة التي جرت قد خلقت متطلبات إسباغ الطابع الإسلامي على القانون من عدمه.

لقد برز منظور ولاية الفقيه هذا المؤلف بالقول بأن أي قرار يتناول مصادقة المؤسسات التشريعية للدولة الإسلامية يمكن نسبه إلى الشريعة. وتوضيحاً لهذه النقطة، أدلى آية الله منتظري بالبيان التالي أمام مجلس خبراء التفسير الدستوري: «إن لدينا نوعين من الأحكام، أحدهما الذي يرد في القرآن والسنة. والآخر هو الحكومي؛ أي التي يصدرها الحاكم أحياناً بمحالات مضمونة، هي أساس المبادئ العامة للشريعة الإسلامية. والبدا العام هنا هو عدموا أموركم»<sup>(٥٧)</sup> على هذا الأساس يمكن للدولة أن تقيم تعليمات

(٥٦) د. أمير خسروزي، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٥٧) وردت هكذا في الترجمة العربية، ويمكن فهم ذلك على أساس اتفاقية الشريعة الواردة في حديث الرسول «أنتم أعلم بأمور دينكم» أو بالبدا التقني المعروف بالصالح المرسل.

المرور التي لا ترد في القرآن أو في الشريعة ثم أضاف أن كثيراً من القوانين التي سيصدرها البرلمان هي من هذا النوع. «لذا ما أقرها مجلس الصبيحة، ستكتسب وضع القانون المتطابق مع الشريعة» وأضاف أن البرلمان ومجلس الصبيحة. وتعين بعض أعضاء هذا المجلس من قبل القائد، بضمن أن تكون لقوانين عليه مطابقة للشريعة، وبضمن تحقيق الربط بين القوانين والفقه الحاكم، أي الإمام<sup>(٥٨)</sup>.

والملاحظ عمومًا أن القوانين التي ليس لها سابقة في الشريعة أو التي لم تصاحبها محاولة لتأسيسها على الشريعة، تمر عبر المؤسسات التشريعية بشكل أسهل وأسرع نسبياً من القوانين المتعلقة بالشريعة والتي تصبح موضوعاً لمدققات تقوم لسنوات بين الأجهزة التشريعية المختلفة وأصحاب الفسيفسات المختلفة. حيث تمرق المواقف السياسية وجماعات المصالح داخل الأجهزة عملية التشريع أو تعطلها في الحجب الأحياء. وعندما يخرج قانون من هذا النوع أخيراً من الجهاز التشريعي، فإنه - بوجه عام - لا يعود متسجماً مع أيٍّ من المبادئ التي طلبت في الأصل تحقيق تطابقه مع الشريعة. وطوال الخمس عشرة سنة الأولى من عمر الثورة، كان تدريع التشريع في الجمهورية الإسلامية، بمعنى ما، تدريع المسائل التي التخلت للائتلاف على المواقف التي نشأت عن تمسك القوى المناهضة في كلية التشريع بتحقيق التوافق مع الشريعة<sup>(٥٩)</sup>.

ولما كان تعارض التشريعات الحديثة للدولة الحديثة مع الشريعة في مسألتها الحدود والقواعد المصرفية هما أهم النقاط التي يستند إليها المدعون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي - ومن ضمنه مصر - فإننا نعرض لمعالجة القضايا الإسلامية لهاتين المسألتين فيما يلي، كما نعرض لقانون الأحوال الشخصية لنرى التماثل بينه وبين نظيره في مصر.

٨٠ - في مجال قانون العقوبات. ونظراً لأن الحدود منقولة بخصوص قاطعة، فقد اقتصر التجديد الذي أدخلته الثورة على مجال التعريفات

(٥٨) د. صفر سبرزي، المرجع السابق، ص ٢٥٧، ٢٥٨

(٥٩) د. صفر سبرزي، المرجع السابق، ص ٢٥٧، ٢٥٨

وقد أقرت اللجنة البرلمانية لمشروع القوانين الشرعية والقانونية في أغسطس ١٩٨٣م قانون العقوبات «الإسلامي»، الذي تضمن موصفاً كثيرة تدخل تحت باب التهديدات، على أن يعاد النظر فيه بعد خمس سنوات، ووافق عليه البرلمان. ولم يتمكن مجلس الصيانة من رد هذا القانون أو تأجيل تنميته؛ لأنه اضطر في إصدار قراره خلال المهلة القانونية المحددة. ولكن رأي مجلس الصيانة نُشر في تاريخ لاحق، ويؤكد من ٤٢ نقطة، تجعل كل منها نقداً شرعياً لواحدة أو أكثر من المواد الـ ١٥٩ التي يتألف منها القانون. لم تكن ثمة - في رأي مجلس الصيانة - مادة واحدة من القانون لا تخالف «الشرعة» في بقعة مواضيع، ولكن انقضاء المجلس الرئيسي كان يستد إلى أن «العقوبات التعزيرية» يختص بتحديداتها القاضي في كل حالة على حدة، وأن تحديد العقوبات في مجال التهديد يؤدي في حالات كثيرة إلى عدم التناسب بين الجريمة والعقوبة والعقوبات عن تفريد العقاب، وبالتالي فإن هذه العقوبات المحددة تخالف الشرعة.

وفي قانون العقوبات الإسلامي نالماً، مع تخطي هذا الاعتراض بمساعدة الضميمة. وتلخص الحل في استحداث فكرة «التهديدات الحكومية» بمعنى التهديدات التي يحددها الحاكم لا القاضي. وانطوى ذلك على تجديد تنظيم العقوبات، باسم الدولة الإسلامية، بطريقة تأخذ بنظر الاعتبار متطلبات إدارة الحكومة مع صرف النظر عن أحكام الشرعة ذات العلاقة.

كان مجلس الصيانة، ولبل انتهاء فترة الخمس سنوات المحددة لإعادة النظر في القانون، قد أعلن اعتراضه على صياغة العقوبات الاستثنائية («العزيمات») في القانون وكانت نقطة الخلاف الأبرز بصدد تشديد عقوبات الرشوة والاختلاس والتزوير وهو ما رفضه مجلس الصيانة على اعتبار أن من حق القاضي تقرير شكل وحدة العقوبات التعزيرية شرعية أن تكون أقل من العقوبات المحددة شرعاً (المحدود) وإذ لم يراجع القانون ذلك، فإنه يكون مخالفاً لمبادئ الشريعة<sup>(٦٠)</sup>.

ولما كان البرلمان والحكومة يبرهان في عرض أقصى العقوبات لهذا

(٦٠) د. أصغر شيرازي، المرجع السابق، ص ٣٢٨، ٣٢٩.



الصعب من الجرائم رغم أنها تخرق أحكام التعزيرات بحسب القواعد الشرعية المستقرة في ما يتعلق بشكل العقوبات وشنتها، فقد جاء الحل من خلال توجه اللجنة البرلمانية المختصة، إلى الحمي بسؤالين

١ - هل يجوز توقيع أية عقوبة تعزيرية براءها القاضي كالاقتبال والقبلي وإغلاق العمل، أم يتعين الاكتفاء بالتعزيرات المحددة في القانون؟

٢ - تشمل القوانين التي تصالح العريب، والإجراءات الجزائية، مخالفة تعليمات المرور، والإدارة البلدية، (وعصفاً، الأحكام الحكومية)، عقوبات تفرض على المخالفين، فهل تندرج هذه العقوبات تحت عنوان التعزيرات كما تعرفها الشريعة؟ وهل يجب إبطاؤها؟

وقد أجاب الحمي بما لا يفت مع الشريعة ولا يتصادم معها.

١ - اعتد لفرض التعزيرات انسجاماً مع الشريعة، ضمن المنحصر الاكتفاء بالعقوبات الشنت بشكل مكتوب (المحددة في القانون)، ما لم يكن (للمخالفة) طبيعة عامة كالمصادرة ورفع الأسعار.

٢ - أن الأحكام الحكومية ينبغي تمييزها عن التعزيرات الشرعية، ويمكن معاقبة المخالفين بطرق وأدعة، يقررها الحاكم أو مشطو<sup>(١١)</sup>

وبهذه الطريقة أطلقت أيدي البرلمان والسلطة التنفيذية في تحديد شكل وشدة العقوبات، وفي سبيل تبرير هذه المتوى، منح الشيمتي أحكامه الحكومية مكانة الأحكام الشرعية الأصيلة واحترامها مواظقة للشريعة، حتى إذا كانت تعطل العمل ببعض نصوص الشريعة.

وقد عارض مجلس الصيانة هذا الوجه، ومن بين ما عارضه، حقيقة أن الجزاءات الواردة في الأحكام الحكومية لا تراعي قاعدة تدرج العقوبات. وكانت اعتراضاته مؤثرة حيث إن العقوبات التي أقرت في المهية لم تكن كافية لردع المضاربين. وبالتالي، فقد فضلت الحكومة أن تصع تشريعاتها أمام شمع، التشخيص الذي استجاب لوجهة نظرها وأقر في ١١/٣/٨٩ سلسلة من العقوبات الشديدة، ولكن المملوغة التي تضمنت الجديد

(١١) د. أصغر شيردي، المرجع السابق، ص ٣٢٩، ٣٣٠

للمضاربين والمتلاعبين بالأسعار وحل القانون اسم (تعميرت حكومي) «قانون التعميرت والاستثنائية الحكومية» وألحق بهذا القانون فتوى أخرى من الحميني، جواباً على سؤال طرحه عليه رئيس الوزراء موسوي، وقد أطلقت هذه الفتوى يد الحكومة في تثبيت الأسعار، وممارسة الإشراف المطلوب لضمان مزاياها<sup>(٦٦)</sup>.

وأدعت فتوى الحميني والقانون الذي أقره مجمع التشخيص مفهوم «العقوبات الاستثنائية الحكومية» - وهي بدعة تمثل شكلاً خاصاً من الإبحار عن الشريعة - إلى الجمهورية الإسلامية. إن نسبة مصطلح «الحكومة» لهذا الشكل من العقوبات الاستثنائية يدعى أنها لا تنسب للشريعة، وأن السلطة تضع قانون العقوبات بحسب ضرورات الضغط الاجتماعي، وليس بحسب قواعد الشريعة. ونقلت التعزيرات التي تنطبق مع الشريعة وفقاً لمصطلح التقليلية من كتب الفقه. ولكن هذا لا يعني حقيقة أن تحديد الجزاء للعقوبات التي فرضتها التعزيرات قد جردها من الكثير من معناها الحميوي أي: حق القاضي في استخدام قاعده لتفسير الطرقات<sup>(٦٧)</sup>.

واستخدم مفهوم «تعزيرات حكومي» مرات عديدة بعد ذلك، ومن ذلك قانون تحديد العقوبات الاستثنائية على المواطنين والموظفين العموميين في السلطات البلدية الصادر في ٨٨/٦/٩٥، قانون العقوبات الاستثنائية في الشؤون الصحية والعلاجية الذي أقر في ٨٩/١٢/١٤، والإجراءات التنفيذية الصادرة لتنظيم الأساليب التحقيقية للجنة العقوبات الاستثنائية في القطاع الحكومي التي صدرت في ٩٠/٥/٩٠. وفي ٩٠/١٢/١٨، لمرر مجلس تشخيص أن يمنح السلطة القضائية حق الفصل في كل الأمور التي تخص نشر اعدالة في ما يتعلق بالعقوبات الاستثنائية في القطاع الحكومي<sup>(٦٨)</sup>.

لقد كان الحميني يدا له من سلطة ديمية وسياسية، يتمتع بقوة هائلة على تحييد أية معارضة لتدواء، مع إسراع مظهر الانسجام مع الشريعة

(٦٦) د. أمير شيرازي، المربع السابق، ص ٣٣١

(٦٧) د. أمير شيرازي، المربع السابق، ص ٣٣١

(٦٨) د. أمير شيرازي، المربع السابق، ص ٣٣٧

عليها وقد بلغ هذا الأمر ذروته عندما قرر في رسالته في يناير ١٩٨٨ إلى الرئيس حامي، إن «الولاية» أي «لدولة» هي أهم أحكام الله جميعاً وقبل ذلك بيضة آدم. في ١/١/١٩٨٨م، كان حامي قد أشار في خطبة الجمعة إلى فتوى المحامي عن لشروط التعاقدية كاثوية، مقررًا أن القائد لم يكن يمي إلا بمدك الشروط التي «تقع ضمن إطار الأحكام التي يقينها الإسلام وليس غيرها». ولكن الحميني رفض بحسم هذا لتفسير «لمحافظة» وكتب إليه فائقًا: «في خطبة الجمعة، بدا أنك لا تعتقد أن من الصحيح (وصف) الدولة بأنها الولاية المطلقة التي منحها الله للنبي (الكريم، صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وأن الدولة هي الأهم من بين أحكام الله ولها الأهمية على كل أحكام الله الثانية الأخرى، إن تفسير ما قلته بأنه يعني أن الدولة (لا) تمارس سلطتها (لا) ضمن إطار أحكام الله، يناقض أقواله، لو أن سلطات الدولة (لا تكون) نافذة (لا) ضمن إطار أحكام الله، فإن مدى سيادة الله والولاية المطلقة المستوحاة للنبي ستكون ظاهرة صريحة المعنى عالية من المحوى»<sup>(٦٥)</sup>.

إن مضمون هذه الرسالة، في ضوء الفتاوى التي سبقتها، والقرارات التي أسست عليها لاحقًا يمكن تفسيره بأن الدولة تمتلك سلطة مطلقة يسطر أساسها في مطلقة سيادة الله، التي منحها الله للنبي، ومن بعده للأئمة والفقهاء. وأن الدولة بهذه المثابة يمكنها تعطيل أحكام الله، في الأمور الثانوية، بشكل مؤقت.

وفي هذا السياق طوّر الحميني فكرة «المصلحة النظام» كإطار مفهومي لمعالجة الأحكام المتعلقة بسلطة الدولة والمصالح العامة، و ربط تطبيق الأحكام الشرعية بالمصلحة المستهدفة من الحكم، فأصبحت قابلية الحكم الفقهي لتسور إلى قانون ملزم موهونة بما يؤدي إليه من مصلحة. ويطوّر هذا حتى إعدة تعريف لدور البرلمان في الدولة الإسلامية يتجاوز به تقنين الحكم الشرعي إلى تشخيص المصلحة العامة. وفي هذا السياق أيضًا أعاد الحميني تعريف سلطة «الفتية» لتصبح ولاية مطلقة، وتعرف حكمه السياسي باعتباره حكمًا ولائيًا، متجاوزًا بذلك الفهم السائد في مجال الشريعة من أن

المصالح المحتبة شرعاً هي التي عرفها الشرع وباط بالقضاء بيد مواضع تحققها وبذلك أصبح للدولة حق شرعي في إنشاء إرارات قانونية ساء على تشخيصها الخاص في مقابل آراء المجتهد غير الحاكم، والتي تصف كفتاوى غير ملزمة على المستوى العام<sup>(٦٦)</sup>.

والخلاصة: إن الدولة، وتحديدًا سلطة الدولة التي لا تعملها سلطة والحفاظ عليها، تظل - كما قال مكينقيلي، ويوفان - هي الهدف الأصحي بصرف النظر عن الأيديولوجيا المستخلعة لتبرير ذلك.

٨٩ - أما على صعيد المعاملات المصرفية وتنظيمها في إيران، فيسمح الاطلاع على قانون المعاملات المصرفية غير الربوية الذي وافق عليه مجلس الشورى الإسلامي في ٨٣/٩/١م والمكوّن من ٢٧ مادة موزعة على خمسة فصول تبين مدى الفروق الحقيقية بين هذا النظام والنظام المصرفي الحديث الذي يهاجم باعتباره مخالفاً للشرعة معاملاً بالربا المحرّم شرعاً، ويحدد أول فصول هذا القانون المَحْتَوّن أهداف وواجبات النظام المصرفي في جمهورية إيران الإسلامية في مادته الأولى أهداف النظام المصرفي في ما يأتي:

١ - إقامة نظام مصرفي ومالي قائم على العدل والنقسطاس (كما يحنذهب الفقه الإسلامي) يفرس تنظيم التدول الصحيح للمال والائتمان؛ لحفظ صحة وسلامة اقتصاد البلاد.

٢ - إيجاد الميكانيزمات الاقتصادية والائتمانية للتدخل في الأنشطة المؤدية إلى تحقيق الأهداف والسياسات والمخطط الاقتصادية لحكومة الجمهورية الإسلامية.

٣ - إيجاد الوسائل اللازمة لتوسيع التعاون والقرض الحسن بين العامة من خلال اجتذاب واستيعاب الفوائض المالية والاحتياجات والادخار والودائع وتحتيتها في ظل شروط وفرص تتيح توظيفها في أشكال مربحة واستثمارات على النحو المشار إليه في الفقرات الثانية والثامنة من المادة

---

(٦٦) توفيق المصمّم - حدود الديمقراطية الشيعية، دراسة في مجريه إيران منذ ١٩٧٩م، دار

الناشي، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٨٣.

٤ - المحافظة على قيمة العملة وتوازن ميراد المدفوعات وتسهيل المبادلات التجارية

٥ - تسهيل عمليات الدفع والقبض والمبادلات والخدمات الأخرى التي تقوم بها المصارف على النحو المحدد قانوناً .

أما المادة الثانية فتحدد واجبات النظام المصرفي في ستة عشر فقرة أبرزها إصدار النقود وتنظيم تداول النقد والائتمان، والقيام بكل العمليات المصرفية في القطاع الأجنبي والعملية المحلية والتعهد و ضمان المدفوعات

(٦٧) تنص المادة (٤٣) من الدستور على ما يلي : «اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية إذ يهدف إلى تحقيق الاستقلال الاقتصادي للجميع واستصلاح الفقر والحرمان، والرفاه بالاحتياجات الإنسانية في صيغة التنبه مع حسن الحرية الإنسانية، يقوم على المبادئ الآتية :  
١ - توفير الحاجات الأساسية لكل المواطنين، المسكن، والطعام، والملبس، والصحة، والزراعة الطبية، والتعليم والتيسيرات الضرورية لتأسيس أسرة».

٢ - ضمان شروط وفرص التوظيف لكل فرد، بتطوير التعليم الكامل، ووضع وسائل العمل في مختلف كل الفئات على المسن وموظفون وسائله، في صيغة التصاريحات، من خلال منع الفوضى غير المحسنة بلقاء أو بالرجوع إلى أية وسائل أخرى غير مبررة ولا تؤدي إلى تركيز القوة أو لشروع في أيدي أفراد أو مجموعات قليلة، ولا إلى تحول الحكومة إلى رب عمل رئيس مطلق. وهذه الإجراءات يجب أن تصطب مع إيلاء العناية الواجبة للموظفين التي تحكم المضطرب الاقتصادي عدم ليلاء في كل مرحلة من مراحلها .

٣ - يجب وضع خطة الاقتصاد القومي على نحو يضمن أن يكون لتنظيم مبادرات العمل كلاً وكملاً كائناً، ليس لكل فرد وقت فراغ وشاقة للمطارد، ليس يجاور صله، في النشاطات الثقافية والسياسية والاجتماعية المؤدية إلى تنمية ذاته وأن يشارك بنور فعال في شؤون البلاد وتأمين مهاراته واستثمار طاقته الخلاقة قدر .

٤ - احترام حق الفرد في اختيار العمل والحيولة دون إجبار أي شخص على العمل في وظيفة محددة أو منع استقلال عمل الآخرين

٥ - المبرولة دون إلحاق الأذى أو المضايقة بالآخرين بالاحتكار وإخطاء الصنع والربح وغيرها من الممارسات غير الشرعية والشريرة

٦ - منع الإسراف والهدر في كل الأمور المتعلقة بالاقتصاد بما فيها الاستهلاك والاستثمار و الانتاج والتوزيع والمبيعات

٧ - استخدام المنس والتكنولوجيا وتدريب الكوادر العاملة طبقاً لاحتياجات التنمية لاقتصاد البلاد

٨ - مع الهممة الاقتصادية الأجنبية عن تصادم البلاد

٩ - التركيز على زيادة الإنتاج الزراعي والصناعات، لتلبية الاحتياجات العامة، وتحقيق الاكتفاء الذاتي والتمتع من نتيجة (المصنوع السابق لنصوص الدستور)

المعارضة للحكومة، والإشراف على المعاملات بالنقد والعملة الأجنبية، وعمليات دخول وخروج النقد الأجنبي ووضع القواعد المنظمة لهذه العمليات والقيام بالعمليات الخاصة بالقيم المفقودة "valuable papers"، وتعتمد السياسات النقدية والمالية، والعمليات المصرفية الخاصة بالمخطط الاقتصادية، والتي يتعين القيام بها من خلال النظام المالي والائتماني وفتح حسابات القرض الحسن على تنوعها (توفير وجاري)، وقبول الودائع الائتمانية لأجل، وإصدار الشهادات الخاصة بها كما يحددها القانون، ومنح القروض والائتمان غير المحمدين بالمخالفة طبقاً للقانون والمواضع، ومنح القروض الائتمانية وأشكال الائتمان الأخرى للتعاونيات؛ لتحقيق أهداف الفقرة الثانية من المادة (٤٣) من المرسوم، وتنفيذ المعاملات على الذهب والفضة، والاحتفاظ باحتياطيات العملة الأجنبية والذهب ودارتها، والاحتفاظ بالحسابات للمؤسسات النقدية والمالية الدولية ونظيرتها ومصحاتها، والمضخول في تربيته الطبع من أجل تنفيذ الائتمانات النقدية والمتجارية التي تدخل فيها الحكومة مع دول أخرى، وقبول وحفظ الذهب والفضة والأوراق المالية والوثائق الرسمية للأشخاص المعنوية، وتأجير الخزائن، وإصدار وتأكد وقبول خطابات الضمان بالعملة المحلية أو الأجنبية للعملاء وأخيرًا القيام بخدمات الوكيل أو الأمين الحالي.

ويظم الفصل الثاني (المواد من ٢ إلى ٦) تبعية الموارد المالية. تنص المادة الثالثة على أن البنوك مصرح لها أن تقبل الودائع تحت أي من المسميات الآتية:

أ - ودائع القرض الحسن (جاري ودخاري).

ب - الودائع الاستثمارية لأجل.

وأردفت بهذه المادة ملاحظة تفيد أن الودائع الاستثمارية لأجل التي تكون للبنوك سلطة التوكيل في الانتفاع بها تستخدم في عمليات المشاركة والمضاربة والتأجير التمويلي والبيع بالتقسيط والموارعة والمساواة والاستثمار المباشر والمعاملات المستقبلية والجمالة (والقانون مقبول بتصرفات لأغلب هذه المعاملات سوف عرض لها بعد أن تعرض المواد الرئيسة فيه)

وتنص المادة الرابعة على أن البنوك مدعوة بسداد أصل مبالغ ودائع

انقرض الحسن (جاري أو ادخار)، ويمكن لها أن تتمتع بسداد أصول مبالغ  
الودائع الاستثمارية لأجل أو تقصر ذلك السداد

وأما المادة الخامسة فنص على أنه يمكن - وبناء على اتفاقات موقعة -  
توزيع حصص من العوائد الناتجة عن الأنشطة المبيّنة في الملاحظة الواردة  
بند المادة (٣) بالتناسب مع عدد ومبالغ الودائع الاستثمارية وموارد البنك من  
هذه الأنشطة. وتنص المادة السادسة على أنه يمكن للبنوك من أجل اجتذاب  
العملاء، أن تمنح للعمودين من خلال وسائل تشجيعية العوائد الآتية:

أ - منح عينة أو تقنية غير ثابتة على وفائع القرص الحسن.

ب - إعفاء الودائع من دفع الممولات أو الرسوم ومنحها خصماً.

ج - منح أولوية للعمودين في الإفادة من التسهيلات المصرفية المينة في  
الفصل الثالث.

أما الفصل الثالث (المواد من ٧ إلى ١٧) فينظم التسهيلات المصرفية  
وتنص المادة السابعة على أنه يجوز للبنوك من أجل توفير الشروط لتوسع  
القطاعات المختلفة الانتاجية والتجارية الخدمية، أن تقدم وعلى أساس  
المشاركة، حصة من رأس المال أو الموارد اللازمة لهذه القطاعات.

وتنص المادة الثامنة على إجازة الاستثمار المباشر للبنوك في  
المشروعات الإنتاجية والتنمية المقترحة في الميزانية السنوية للدولة التي  
يرافق عنها المجلس، والتي تظهر تقديراتها عدم تعرضها للخسارة، وهذه  
المادة مفصلة بملاحظة تحظر على البنك أن تنظر بأية وسيلة في إنتاج مبلغ  
الاستهلاك الفردي أو السلع غير الضرورية.

وتجدر المادة العاشرة للبنوك أن تسهم مع وزارة الإسكان في إقامة  
وحدات إسكانية منخفضة التكاليف للبيع بالاقساط ولتأجير السكني بالتسليم.

وتنص المادة الحادية عشرة على أنه للبنوك، من أجل توفير الشروط  
اللائمة لتوسيع الأنشطة في الصناعة والتعدين والزراعة والخدمات، وبناء  
على طلب العميل، وتمنحه بشراء أو استهلاك أو استخدام السلع والبضائع  
التي يطلبها مباشرة، أن تشتري المقاولات وتبيعها للعملاء، مع أحد  
الضمانات، بالتقسيط.

وتنص المادة (١٢) على أن للبنوك، من أجل ذات الأراض المشار إليها في المادة السابقة، أن تشتري العقارات والممتلكات بناءً على طلب العملاء وتمهيداً بأن يستأجروا تلك الأشياء لاستخدامهم لإجارة مستهينة بالتملك، وأن تنقل ملكيتها للعميل طبقاً لشروط اتفاق الإجارة المنتهية بالتبطل.

وتنص المادة (١٣) على التصريح للبنوك من أجل توفير رأس المال العامل للوحدات الإنتاجية، بأن تقوم بالعمليات الآتية:

أ - أن تشتري المواد الخام والقطع الغيار بناءً على طلب الوحدات الإنتاجية، وتمهيداً بالشراء، وتعهد بها إلى تلك الوحدات بالتسليم.

ب - أن تشتري من تلك الوحدات - مقدماً - المنتجات التي يسهل بيعها.

وتنص المادة (١٤) على التزام البنوك من أجل تحقيق الأهداف المنصوص عليها في البنود من الثاني إلى التاسع من المادة (٤٣) من الدستور بأن تخصص جزءاً من مواردها، لمنحها بصفة قرض حسن لمن يطلبه، وفقاً للشروط التي يحددها بنك إيران المركزي، ويعتمدها مجلس الوزراء.

وتنص المادة (١٥) على إلزامية العقود التي يدخل فيها الأطراف لتسهيل العمليات المشار إليها في المواد السابقة، أما المادة (١٦) فتص على أن للبنوك من أجل توسيع العمليات الإنتاجية والتجارية والخدمية أن تأسس (الجدلة) أي: الوساطة أو السمسرة، بينما تنص المادة (١٧) على التصريح للبنوك ببيع الأراضي الزراعية أو البساتين التي تمتلكها أو تؤجرها طبقاً لنص المزارعة والمساواة.

ويظم الفصل الرابع من القانون عمل بنك إيران المركزي والسياسة المالية معترف في المادة (١٨) البنك المركزي لجمهورية إيران الإسلامية، ويحدد دوره بممارسة المهام المحددة في هذا القانون

وتحدد المادة (١٩) الجهة الموط به تحليل السياسة المالية، أما المادة (٢٠) فتظم أدوات بسط سلطة بنك إيران لمركزي على العمليات



المصرفية، ويشمل ذلك وصح حدود كُتب وُحُبا، أو كُلبهت لمعدل ربح  
البوك في حمديات المشاركة والمضاربة، وتحديد مجالات المشاركة  
والاستثمار في إطار الخطة، وتعيين حد أدنى وأقصى لها من الربح في  
عمليات البيع بالتقسيط والتأجير، المنتهي بالتمك (التأجير التمويلي)، وتحديد  
أنواع المعاملات على الحملات المصرفية وحدودها الدنيا والعليا، ومثل ذلك  
في كافة العمليات المصرفية التي وردت في هذا القانون.

وعقب الفصل الخامس المسمى (مشتريات) الحق بالقانون تعريف  
بالمصطلحات<sup>(٦٨)</sup>:

١ - القرض الحسن: قرض بدون فوائد يقدم من البنك لشخص طبيعي  
أو قانوني.

٢ - الجمالة: تمهد طرف (الجماع) بأن يطلع مبلغ محدد من الأفراد  
(الجماع) لطرف آخر مقابل تقديم خدمة معينة طبقاً لشروط العقد، ويسمى  
الشخص الذي يقدم الخدمة العامل.

٣ - المساقاة: عقد بين مالك بشأن أو حصة مع طرف آخر (العامل أو  
الوكيل) من أجل جني المحصول، وتوزعه نسبة معينة بين الطرفين.

٤ - المزارعة: عقد يقوم بموجبه البنك والمزارع بتخصيص قطعة من  
الأرض لفترة محددة من الزمن لطرف آخر (العامل أو المزارع) من أجل  
زراعة الأرض، وحصة المحصول بين الطرفين وفق نسبة محددة.

٥ - المضاربة: عقد يقوم بموجبه البنك بتقديم المال لطرف آخر  
(العامل أو الوكيل) الذي يتعهد باستخدام المال في أغراض تجارية، ومن قَم  
بتم المصام الربح في نهاية المدة، وفق نسب محددة بين الطرفين.

والذي يخصص إليه من هذا الاستعراض المفصل لنصوص القانون  
المذكور أنه نظام متكامل يتطابق مع النظام المقررة لإدارة النقد والسياسة  
التمالية في دول العالم الحديث كافة، عدا بعض المصطلحات وتحديد وسائل

---

the law for money (interest) free banking) <http://www.3ab.com> pdf/abid=190 2/4/ (٦٨)

2801.

التحويل بالصبح المقيدة الإسلامية، والحض على أخلاقية النظام المالي

ومي ٤ يوليو ١٩٩٢م صادق مجلس النقود والائتمان لدى لئى لئى المركزى على قواعد تأسيس وإدارة مؤسسات الائتمان عبر المصرية، وانئى تسمح بتأسيس نوعين من هذه المؤسسات. خاصة تشأ كشركة مقفمة أو عامة، وتقدم برفقاً واجئاً من الائتمان، وعدة تؤسس كشركة عامة، وتقدم تشى أنواع الائتمان عبر المصري.

ونصت المادة (١٦) من هذه القواعد على أن هذه المؤسسات غير مسموح لها بأن تمارس المصنات الربوية، ونصت المادة (١٧) على أن هذه المؤسسات تمارس مصناتها وفقاً للطرف الأئى.

١ - أن تقبل الودائع لأجل، والقروض التي لا يستحق عنها فوائد.

٢ - أن تقبل الودائع الاستثمارية لأجل.

٣ - أن تصدر صكوك المشاركة، وما يماثلها من سندات وأسم.

٤ - أن تصدر الصكوك والسندات.

٥ - أن تجمع التسهيلات المالية من الأشخاص الطبيعية والمعنوية.

ويصدر البنك المركزى القواعد التي تنظم البنود ٣، ٤، ٥، ولا يجوز لهذه المؤسسات طبقاً لنص المادة (١٨) من القواعد أن تفتح الحسابات الجارية أو ما يماثلها مما يتم التعامل فيها من خلال الشيكات أو ما يماثلها من أدوات.

وتنظم بقلية بنود هذه القواعد الأربعين أصول إدارة هذه المؤسسات والتزامها بتعليمات البنك المركزى، ومن بينها المادة (٢٧) التي نصت ففرتها الثانية على التزام المؤسسات بمراجعة الالتزام به أسعار الفائدة التي يحتجها بنك لإبرك المركزى طبقاً لقدرات مجلس النقود والائتمان على الودائع والتسهيلات، وكذا فيما يخص الأتخاب والرسوم والجواتر<sup>(١٦)</sup>

(١٦) [http://www.bch.com/eng/2/4/2008 Regulation on establishment and operation of non-](http://www.bch.com/eng/2/4/2008%20Regulation%20on%20establishment%20and%20operation%20of%20non-)

[http://www.bch.com/eng/2/4/2008 Regulation on establishment and operation of non-](#)

والحديث عن العمليات المصرفية الإسلامية أمره يطول، وسنحرق أن يكون موضوعاً لبحث مستقل. وممكن أن نقول في عجلة إنها محاولة لمجمع بين ضرورات استخدام النظام المصرفي الحديث، الذي لا يمكن تصور قيام اقتصاد في عصرنا ذمه، وثوابت الشريعة الإسلامية في تحريم التعامل بالربا وحظر العقود التي تتضمن الغرر، جمعاً يقوم على قاطنة واضحة، وهي أن العقود لا تولد بقوة زائدة (أي: فوائد)، ولما كانت المؤسسات المالية الإسلامية ليست مؤسسات خيرية، بل هي شركات تعمل من أجل تحقيق الربح، فقد شملت لجهود الفردية والجمعية الابتكار أشكال من المعاملات المالية تعتمد الصيغ العقيدة المتوافقة مع الشريعة الإسلامية والتي تقوم على التعامل على أصل من الأصول المباحة شرعاً، في معاملات ترة كلها إلى أنواع من البهر أو المشوكة في الاستثمار، من أجل تحقيق مصلح شرى يقدم المال باسترداده وأسماله ومنه ربح، وترى يثقله في الحصول على حاجته من التمويل، مع تحمل شرى يقدم المال قفراً من المخاطرة الناجمة عن احتمال الخسارة (ولو نظراً). ولا تكاد توجد عملية من العمليات المصرفية الحديثة إلا ولها نظير في المعاملات المصرفية الإسلامية. وبينما لا يرى خصوم المعاملات المصرفية الإسلامية لها شيئاً يعطى التلاعب بالألفاظ، يرى أنصارها أنها الحل لجميع مشاكل القطاع المصرفي في البلاد الإسلامية وغيرها، وترى فيها سلطات البلد والبنوك المركزية في المول كافة شكلاً من التسويق الجديد، بحيث يرضى الصلاء حاجتهم المالية والروحية في آن واحد.

والمصارف الإسلامية هي إحدى أدوات إدارة النقد في البلدان التي تأخذ بهذا النوع من المعاملات، حيث يتجاوز النظامان: التقليدي والإسلامي، وتبلغ حدة المنافسة وحرص المصارف الإسلامية على تجنب الخسارة، وتحقيق معدل ربح موفق لموقع التمويل إلى الابتكار والتجديد، وتطوير صيغ التعامل بشكل مستمر والمحموظ أن أغلب المصارف العالمية، التي لا تنتمي إلى بلدان إسلامية أو التي لا يسهم في ملكيتها مسلمون، قد أشأت غروحاً أو بواف إسلامية تتعامل حلقاً لصيغ المعاملات الإسلامية. ولا تني الأصائل المصرفية الإسلامية تسو وتسع سد بدايتها قبل نحو ثلاثة عقود. حتى أصبحت تستحوذ على قطاع واسع من أعمال البنوك في البلدان

العربية وجنوب شرق آسيا بل وفي بعض بلدان أوروبا وتعمل مؤسسات كثيرة على تطوير الأبحاث والمعايير المتعلقة بهذا الفرع من الصناعة المصرفية منها تشجع العقد الإسلامي بجدة، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمعايير المحاسبية الإسلامية في البحرين.

٨٢ = أما على صعيد قانون الأحوال الشخصية، فقد نصت المادة (١٢) من الدستور: على أن الدين الرسمي هو الإسلام، والملعب الجعفري الاثنى عشري (وهذا يعني: أنه الشريعة العامة)، وأن المذاهب الإسلامية الأخرى، كالحنفلي والشافعي والمالكي والحنفلي والزيدية تشجع باحترام كامل، وأتباعها أحرار في أداء شعائرهم الدينية حسب فقههم. وتشجع هذه المذاهب باعتراف رسمي بقواعدها الخاصة في التعليم والتربية الدينية، والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والارث والوصية)، والحدود المرتبطة بها في المحاكم. كما نصت المادة (١٣) على أن الإيرانيين الزرافخت، واليهود، والمسيحيين هم الأقليات الدينية المعروفة التي تشجع بالحرية في أداء مرسما الدينية، والعمل وفق مذاهبهم في الأحوال الشخصية والتعليم الديني.

وتطبق أحكام المذهب غير الشيعية، والديانات المعترف بها غير الإسلام في مجال الأحوال الشخصية بشرط اتحاد المذهب والملة أما إذا كان أحد الطرفين شيعيًا، فيطبق القانون العام وهو هنا الملعب الشيعي. وبغور السؤال حول تر لا ينتمون إلى ديانة معترف بها، والراجع - انطلاقًا من أن الدستور الإيراني ينص على حرية الاعتقاد وإن كان بشكل غير مباشر - هو تطبيق الشريعة العامة أي: الملعب الشيعي طالما أن الدستور لا يمنحهم حق اللجوء إلى شريعة خاصة. وقد أكدت اللجنة القانونية لوزارة العدل المعطى المرتبط بها تقديم آراء استشارية ردًا على استفسارات المحاكم هذا الاتجاه عام ١٩٩٤م. ففي ردعاً على استفسار حول تسجيل زواج بويين إيرانيين ردت اللجنة بأنه «وفقًا للمادة (١٦٦)» من القانون المدني تلعب الإرادة الفردية الأساسي في العقد وفي ردعاً على سؤال حول طلاق زوجين أعلن رفضهما لأحكام الإسلام أجابت عام ١٩٩٤م بأن قواعد القانون المدني قابلة للتطبيق عليهما، وفي قضية أخرى - جنائية - أكدت اللجنة أن في المازحات المدنية أو الجزائية يكون الحكم وفقًا للقوانين، حيث إن

## المرآة القانونية للمقاصب مستقلة عن فئاعاتهم (٧٠)

وهذا الموقف - في دولة إسلامية أبديولوجية كإيران - يستدعي المقارنة مع موقف لقضاء المصري الذي ينكر على غير أصحاب الديانات المعترف بها أي احترام أو حماية قانونية غير ما ينشأ من البحث.

وقد ألزم القانون الصادر في أول أغسطس ١٩٩٣م المحاكم بتطبيق نظم الأحوال الشخصية والإرث والوصية للإيرانيين غير الشيعة المنتمين إلى مذاهب وديانات معترف بها رسميًا ما لم تتعارض مع النظام العام، بشرط ثبوت وجود القاعدة المطلوبة إعمالها (٧١)، وقررت ذات المادة أنه في المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق يطبق مذهب الزوج، وفي مسائل الوصية والإرث القواعد المعممة في مذهب المورث، وفيما يخص التبنين قواعد مذهب الأب المتبني أو الأم المتبنة، وهذا بدوره يختلف عن موقف القضاء المصري الذي يفرض حكم الشريعة الإسلامية في عدم جواز التبن على غير المسلمين.

ولذا كانت القاعدة التمييزية واضحة لدى ألباح الديانات، فإن القواعد الشريعة هي مصدر خلافات في إثبات وجودها وأخطارها ولاعقدها بالزادها، وغالبًا ما تختز عناصر ثقافية وتاريخية بالأوامر المقدسة. وكانت المحاكم تأخذ بالثواب أطراف الخصومة في خصوص التأكيد من وجود القاعدة، وفي ذلك قضت المحكمة العليا عام ١٩٩٤م أن حكم محكمة الموضوع كان صحيحًا إذ أعلنت بأقرار الخصوم في عدم وجود قاعدة مؤكدة تمنع بوجبة المرأة المزدوجة بتركها لابنتها والمقدار الذي يصح فيه ذلك. وفي الوقت الراهن تلجأ المحاكم إلى السلطة العليا لديانة الشخص المعني للتأكد من وجود القاعدة القانونية المطلوبة إعمالها (٧٢).

أما من حيث وجود سلطات قضائية تختص بتطبيق أحكام الديانات والمذاهب (محاكم مية)، فإن مصرع القانون الإيراني لا يتحدث عن وجود

Farhad Farva: *conflict international de droit iranien en matière de statut personnel* (٧٠)

in: *Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century. XVIIth international congress of comparative law*, Bristol 1998, Bruylant, Bruxelles, 2000, pp.323-355.

ibid. (٧١)

سلطات قضائية سوى محاكم الدولة، ولا تشير صراحة إلى وجود سلطات قضائية للأقليات الدينية، ومؤدي ذلك أن محاكم الدولة هي السوط بها تطبيق قوعد المناصب الدينية للأقليات في مجال الأحوال الشخصية. على أن هذه المحاكم موجودة، وإن لم يشر إليها القانون صراحة، ولا تتعرض اسميات الإبرانية على وجودها، ولكن هذه المحاكم تعتبر نوعاً من التمييز أو التحكم الاتعاقبي. وبكفي تكون أحكامها قابلة للتنفيذ جبراً، يتعين أن تعرض على محاكم الدولة. وفي هذه الحالة ينظر القاضي في الدعوى، ولكن بحته ينصب على التأكد من صحة الإجراءات. ومن وجود الفاعلة التي طبقها المحكمة المحلية ضمن قواعد الملعب، ومن أن هذه الفاعلة لا تتعارض مع النظام العام. ولذلك يفضل كثير من المتقاضين اللجوء إلى المحاكم النظامية مباشرة<sup>(٧٦)</sup>.

وفي حال توافق حكم الهيئة الدينية مع حكم المحكمة لا تكون هناك مشكلة. ونشأ المشكلة إذا كان حكم المحكمة النظامية متعارضاً مع حكم المحكمة الدينية، وتحدث هذه الحالة عملاً في قضايا الطلاق إذا ما كانت شرعة الزوجين تحرم الطلاق أو تنسق منه، فإذا نجأت الزوجة إلى المحكمة النظامية، وحكمت بطلاقها فإنها تظل في نظر المحكمة الدينية، والمجتمع الديني مرتبطة بعلاقة زواج لم تفسخ، وهو ما يشكل عامل ضغط صفوي<sup>(٧٧)</sup>.

وتنصب صلاحيات هذا النوع من القضاء بشكل خاص على مسائل الزواج والطلاق، وتعتبر الجهات القضائية غير الرسمية أن الاختصاص بالأحوال الشخصية هو اختصاص حصري لها (ما عدا الزرادشتية التي لا محاكم لها) وعلى سبيل المثال تنص المادة ١٠ من قانون الأحوال الشخصية لعذاهب إيران الكاثوليكية (الذي قام رئيس أساقفة الأرمن الكاثوليك بويلناعه النجمة القانونية في وزارة العدل) على أنه بدخل في اختصاص السلطة الكنسية كل رواج يحتمل به أمام الكنيسة الكاثوليكية، ويشمل ذلك (أ) شروط لزواج ومراجاته، (ب) صحتة أو بطلانه وحل الرباط (ج) الهجرة بين

Foot. (٧٦)

Foot. (٧٧)

الزوجيين والأمر نفسه فيما يخص المادة (٤٢) من تنظيم الأحوال الشخصية للأزمن لجمهوريين (الأرثوذكس) التي نص على أن رئيس الأساقفة هو السلطة المختصة بالتدخلات المتعلقة بصحح الزواج وحله<sup>(٧٤)</sup>

وقد وجدت هذه المصوّر مجالاً رحباً في التطبيق - في ظل حكم الثورة الإسلامية - خلال الفترة ما بين تصديق البرلمان على قانون تشكيل المحاكم المدنية الخاصة في ١٣/٩/١٩٧٩م، والذي نصت مادته الثالثة على أنه: «في حال المواقفة المتبادلة على طلاق الزوجين لا يلزم اللجوء إلى المحكمة»، وحتى موافقة مجلس تشخيص مصدحة النظام في ١٠ نوفمبر ١٩٩٢م على قانون جديد ينظم إجراءات الطلاق. وقد أوجب ذلك القانون اللجوء إلى المحكمة المدنية المختصة والمصوّر على قرار بتسليط المصالحة، حتى في حال الرضا المتبادل للزوجين. وهذه الإجراءات تسري بالنسبة للإيرانيين من أتباع المذهب الشيعي، ضمن إجراءات حماية العائلة والتي كان قد سبق صدور قانون بشأنها في ١٥/٩/١٩٩٧م وأخر في ٤/٢/١٩٧٥م. وقد أوضحت اللجنة القانونية بوزارة العدل أن هذا الأمر يسري أيضاً على الإيرانيين من الأقليات الدينية. ومن ثم يجب على أنبأها في حال الطلاق التوجه إلى المحكمة المدنية التي لتوضح من المحكمة الدينية قبل أن تصدر قرارها بالموافقة على الطلاق<sup>(٧٥)</sup>. وهذه بقدرها نقطة تمايز ثلاثة بين القانون المصري والقانون الإيراني. وهي نقاط يبدو فيها القانون الإيراني في الأحوال الشخصية أكثر تطوراً، رغم الطابع الديني الواضح للدولة.

وليس للمسلمين الإيرانيين غير الشيعة محاكم أحوال شخصية خاصة بهم. نظراً لأن الفوارق بين المذاهب الإسلامية ليست كبيرة من جهة، ولأنه براعي، في المناطق ذات الأغلبية السكانية الشيعية تمهين القضاء من المذهب الشيعي من جهة أخرى. وبما أن وضع المسلمين السنة في ذلك الزرادشتيين والبرويستانت والأرثوذكس الروس، حيث لا يوجد لهم قضاء خاص فالبرويستانت يعتمدون أن قواعد الديانة في خصوص الأحوال الشخصية لا

---

ibid. (٧٤)

ibid. (٧٥)

نعرض بعضها رغماً عن إرادة الأطراف، وإيراداتشخص يعتبرون أمور الأحوال الشخصية من الأمور القانونية، ومن ثمّ يخصصون للقواعد القانونية لبلد الإقامة ويوجه خاص الاختصاص الحصري للمحاكم القضائية أما كية الأرثوذكس الروس ورغم عدم اعتبارها الأحوال الشخصية أمراً ثنائياً، فالقاعدة الأرثوذكسية تأمر بالاحترام شبه المطلق للسلطة القضائية العادية ونظام الأحوال الشخصية للأرثوذكس الروس في إيران الذي يشمل ١١١ مادة لم ينص على إنشاء أي قضاء خاص<sup>(٧٦)</sup>.

أما الأقليات الدينية التي لها سلطات قضائية خاصة فتشمل الطوائف اليهودية، والكاثوليكية، والأورثوذكسية الأرمنية، والأورثوذكسية الآشورية.

ولليهود الإيرانيين محاكمهم الخاصة الخاصة بهم. وهذه المحاكم تتألف في معظم الأحوال من حكام واحد، ما هذا موضوع الطلاق التي يستوجب وجوه ثلاثة حاضرات. وأحكام البت عين (المحاكمة الخاصة) في موضوع الأحوال الشخصية كالزواج، والطلاق والارث تصدر كحكام نهائية، ومنذ سريان قانون ١٩ نوفمبر ١٩٩٢م المتعلق بالطلاق لم تعد لقرارات المحاكم اليهودية فائدة للتنفيذ إن لم يرجع الأطراف إلى قضاء الدولة. والنتيجة من حقيقة التحول إلى اليهودية من اختصاص المحاكم الخاصة<sup>(٧٧)</sup>.

وللكاثوليك أيضاً سلطاتهم القضائية الخاصة بهم. وينص نظام الأحوال الشخصية لطوائف إيران الكاثوليكية، في المواد من ٢٩ إلى ٣٩، على نوعين من المحاكم الكنسية ومحاكم الأحوال الشخصية. أما صلاحياتها فتقتصر على القضايا المتعلقة بالزواج والنكاح باستثناء حل الزواج لأن هذا أمر تحظره الكاثوليكية من حيث المبدأ. والمحاكمة تعتبر نفسها مختصة بالزيجات التي تعقد في كنيسة إيران الكاثوليكية<sup>(٧٨)</sup>.

وبخصوص تنفيذ الأحكام الكنسية تنص المادة ٣٥ من نظام الأحوال الشخصية للطوائف الكاثوليكية الإيرانية على أن الأحكام والقرارات الصادرة

(٧٦) Ibid.

(٧٧) Ibid.

(٧٨) Ibid.



عن السلطات القضائية المُنيَّة، والتي تصبح صالحة للتنفيذ تتولى تنفيذها الجهات المختصة وفقاً الأحكام قانون أصول المحاكمات (المراجعات) الإيراني<sup>(٧٩)</sup>.

وللأرمن الأرثوذكس كذلك مؤسسة قضائية خاصة هي المحكمة المُنيَّة أو مجلس القضاة. ويُألف هذا المجلس من ٧ أشخاص: كاهين، وثلاثة رجال، وامرائين، وهالم نفس بصفة مستشار. ويختار كبير الكهنة أعضاء المجلس ويعتمد قراراته.

والمهمة الرئيسة للمجلس أو المحكمة المُنيَّة حلّ المشكلات العائليَّة بالمصالحة. وتنص المادة ٤٧ من نظام الأحوال الشخصية للأرمن الأرثوذكس أن: «رئيس الأساقفة هو السلطة المختصة بنظر المنازعات المتعلقة بنسب الزواج وحله»<sup>(٨٠)</sup>.

ويتضح مما سبق مدى التشابه الشديد بين النظام الإيراني والنظام المصري الراجع - في نظري - إلى أن كليهما صيغ في إطار دولة فليمة شملت طريقتها إلى التحديث، وفق نموذج الدولة الحديثة العثمانية من حيث الأساس، مع مراعاة ظروف المجتمع الذي أدخل إليه هذا النموذج، وترك الاختصاص بمسائل الأحوال الشخصية وقراءتها لتقواعد المستقرة في العقائد المُنيَّة لدولي الشأن. ومن ثَمَّ لم تجد الدولة المُنيَّة الإيرانية ما يستوجب التدخل بالتعديل في هذا المجال. وإن كان تشريعها - رغم طيبتها المُنيَّة المعلنة يمتاز عن التشريع المصري - الذي يعلن عن طيبتها المدنية - في أمور الزواج وأكادته بالنسبة لمعتني الأديان غير المعترف بها، وفي جعل الطلاق رهن بحكم قضائي، وفي الاعتراف بالتبني لمن تقبل شرائعهم المُنيَّة به.

---

End. (٧٩)

End. (٨٠)

## المبحث الثاني

### تحديث القانون المصري في علاقته بالدين

كان الدين في مصر الإسلامية هو المصدر الرئيسي لقواعد القانونية، وهو الحاكم على بقية المصادر. ومع ظهور الدولة الحديثة أصبحت إرادة الدولة المعبر عنها في تشريعها هي الحاكم على غيرها من المصادر، بما فيها الدين. ومع تطور الأمور على هذا النحو، ظل الدين مصدرًا لثلاثة من القواعد القانونية، هي قوانين الأحوال الشخصية.

٨٣ - في الفترة الأولى من الحكم العربي - الإسلامي لمصر «عصر الولاة» كانت القواعد القانونية المستمدة من الإسلام «الشريعة» تسري على العرب المسلمين، دون أهل البلاد الأصليين الذين ظلوا يتعاملون طبقًا لأحكام القانون «القبلي»<sup>(١)</sup> أي الفرعوني المتأثر بالقانون الهيراطي والروماني وتندرجيًا، ومع انتشار الإسلام بين السكان الأصليين، وتوطد الحكم العربي، وعلى امتداد فترة تزيد على مئتي سنة حلت الشريعة محل ذلك القانون المتحول إلى عرف مع زوال الدولة التي كانت تضفي عليه قوة الإلزام في الأمور المدنية والجنائية، بينما استمر أهل الامة يطبقون شرائعهم في المسائل المتعلقة بالديانة والأحوال الشخصية في ظل الحرية الدينية المميزة للحكم الإسلامي في مصر<sup>(٢)</sup>.

وظلت الشريعة على امتداد تاريخ مصر وحتى العصر الحديث هي مصدر القاعدة القانونية، وهي الحاكمة على غيرها من المصادر كالعرف مثلاً في ظل الدولة في العصور الأموية والعباسية، وهي عصور إمارات الاستيلاء كالتونسية، والأخشينية، والأيوبيّة وحتى عصر الدولة المملوكية

(١) د. حمدي مصطفى - أصول تاريخ القانون، مرجع سابق، ص ١٥٠.

وكان مذهب الإمام مالك سبق الانتشار في مصر نظرياً من الملية ووجود عند كبير من الصحابة ورواة الحديث فيها. وعندما وصل الإمام الشافعي إلى مصر واتخذ مقامه فيها نشر مذهب وصارت له الحلية وبطراً لأن الفقه كان في دور التأسيس، ولما كانت الشريعة لا تبطل العرف الجاري بين الناس طالما لا يتعارض مع أصل مقرر شرعاً ولا يحل حرماً أو يحرم حلالاً، فقد كان العرف مصنفراً رئيسياً من مصادر القانون في ذلك العصر<sup>(٢٧)</sup>.

وعلا شأن المذهب الشيعي مع قيام الدولة الفاطمية في مصر، وأصبح هو السائد على ما عهد من المذهب. وبعد زوال الدولة الفاطمية عمل صلاح الدين الأيوبي على إزالة كل أثر للمذهب الشيعي. وعادت السيادة إلى المذهب الشافعي خلال الدولة الأيوبية.

ومع استمرار الشريعة الإسلامية النظام القانوني السائد في الدولة المملوكية والموطى على عموم المصريين في المسائل التي يختص بها قضاء الشرع. فقد خضع المالك في علاقته المتبادلة فيما يخرج من نطاق الأحكام الشرعية، ولا سيما فيما يتعلق بالاقطاعات، لأحكام اليق أو الياسة، يقول المقريزي: «ولم يبق للمالك منذ أيام بيبرس الشافعي القضاء كل ما يتعلق بالأمور الملية من الصلاة والصوم والزكاة واحتجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة جنكيزخان والافتداء بحكم الياسة. ولذلك نصبوا المحتجب ليقتضي بينهم فيما اختلفوا فيه من حوائجهم والأخذ على يد قواصمهم على مقتضى ما في الياسة»<sup>(٢٨)</sup>. ولم يكن للمحتجب في بادئ الأمر ولاية القضاء، بل كان ينظر في المظالم التي ترفع إليه من الأمراء والجنود وفي عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون. امتد اختصاصه ليضمحل المنازعات التي كانت تدخل تقليدياً في اختصاص القضاء الشرعي كفضايا الأحوال الشخصية والأحوال الملية فضلاً عن كثير من القضايا الجنائية التي كانت تخضع لاختصاص المحتب والشرطة<sup>(٢٩)</sup>.

(٢٧) محمود سلام وماتي تاريخ القانون المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣م.

٢٤٧ - ٢٤٩

(٢٨) حسن فراجيم وآخر، المرجع السابق، ص ٢٢١.

(٢٩) محمد نور فرحات التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر العظيمة، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٧١.

واستمرت الشريعة الإسلامية المعاصرة الرئيسي لتقاييم في مصر  
العثمانية، مع تعميم المذهب الحنفي، باعتباره مذهب الدولة وبرزت  
المصادر الأخرى للقانون وأولها التشريع، والتي جرت مساهمة مد عهود  
الدولة العثمانية الأولى لتظيم مسائل الحكم والإدارة والضرائب فضلاً عن  
التجريم والعقاب مما يمكن إدراجه ضمن مجالات القانون العام، واستخدم  
العثمانيون لفظ «قانون» للدلالة على التشريع الصادر من ولي الأمر (السلطان)  
أو من يفوضه في ذلك (غالباً الصدر الأعظم - رئيس الوزراء).

ولم يكن مسبوقة - من الناحية النظرية - بأن يصدر تشريع يتعارض مع  
الشرع الإسلامي ومن ثم كانت التشريعات تعرض لمن صدرها على شيخ  
الإسلام، الذي خصص له مكتب فيه عدد من العلماء والمفتين لبحث  
التشريعات قبل صدورها. وقد قام هؤلاء الشيوخ، فضلاً عن النور  
التشريعي، بنقد هام في جميع القوانين الصادرة وتبويبها. وظهرت أبرز  
التشريعات في عهد أبو السعود أفندي شيخ الإسلام في عهد السلطان سليمان  
القانوني في أوائل القرن السادس عشر، والتي ترجع الفتوى الشهيرة التي  
أعبرت دستوراً للتشريع العثماني ليس لفرمان سلطاني أن يأمر بفعل منهي  
عنه شرعاً<sup>(٤٦)</sup>.

على أن ذلك لم يؤد إلى التطبيق السليم والمستمر لهذه القاعدة، إذ  
صدرت قوانين كثيرة - بموافقة شيوخ الإسلام - تتضمن استجابة لمطالبات  
السلطة والدولة على حساب القواعد الشرعية المسطرة.

وكان أهم الأشكال التشريعية للدولة العثمانية ما عرف باسم «قانون  
نامه». ومن ذلك، «قانون نامه مصر» الذي أصدره الوزير الأعظم إبراهيم  
باشا خلال زيارته لمصر عام ١٥٦٤م لإقرار الأمن والنظام بعد القضاء على  
ثورة الوالي العثماني أحمد باشا الملقب بالمعالي، وقد جمع فيه القرارات  
السابق صدورها في شأن مصر وأحاف إليها ما رآه ملائماً من القواعد  
القانونية المملوكية التي كانت نافذة، ومن القواعد العرفية، على أن ذلك  
القانون قد قوته ونعته في مصر منذ الربيع الأخير من القرن السادس عشر

(٤٦) د. نور فرحات، المرجع السابق، ص ٩٦ - ٩٧.

ورحتى انتهاء الحكم العثماني<sup>(٦)</sup> وترادف مع ذلك دخول القوانين الأجنبية ضمن القوانين المعمول بها في الإمبراطورية العثمانية، بدءاً على اتفاقيات كان يفتقدها السلاطين مع هذه الدول وكان قاصلاً الدول الأجنبية يتولون تطبيقها على المعاملات التي يكون رعايا دولهم أطرافاً فيها<sup>(٧)</sup> وسرت تلك القواعد في مصر باعتبارها جزءاً من الإمبراطورية.

٨٨ - بدأت مصر مهبطها في مجال تحديث الدولة ونظمها وتشريعاتها مع محمد علي رغم أنها ظلت - رسمياً - جزءاً من الإمبراطورية العثمانية حتى عام ١٩١٤م. وكان تحديث الجهاز القضائي والتشريعات يجري في مصر بالتوازي مع الإجراءات المماثلة في الإمبراطورية، وكان في بعض المجالات سابقاً عليه. واتهمت الدولتان عظمى مماثلة في هذا المقصود، بتأثير الاحتكاك بالحقارة الغربية والنقل عن نظمها. وكان الإصلاح القضائي مقلداً على الإصلاح التشريعي؛ لأنه لا يتصادم بشكل مباشر مع القاعدة القانونية المرتبطة بالعقيدة الدينية. وقد سبق لنا أن تناولنا تحديث مؤسسة القضاء في الفصل السابق.

وترادف الإصلاح القضائي المصري مع إصلاح تشريعي، واندرجا معاً في معنى الدولة الحديثة لتوطيد أركانها وسط سباحتها على كامل إقليمها، ويشمل ذلك تحديث القواعد الموضوعية التي تطبقها المحاكم الحديثة والحلول من المحاكم الشرعية التي أفل سلطانها في المجالين القضائي والتشريعي، حيث لم يكن هناك تمييز بين الهيئة المنوط بها النطق باسم التشريع والسلطة المنوط بها القضاء، وكان القاضي العالم بأصول الشريعة هو المكلف باستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية (القرآن والسنة) والفاتوى (القياس والإجماع) ومن مراجع المذهب الذي ينتمي إليه وإيرادها على الوقائع المطروحة عليه.

واستلقت عملية تحديث النظام القانوني التي بدأت مع محمد علي، مدة ثغارب على القرن، ولم تكتمل صيغة قانون وضعي عام حتى صدور مجموعات القوانين المختلطة عام ١٨٧٦م ثم الأهلية عام ١٨٨٣م، محلت

(٦) المرجع السابق، ص ١٠١

(٧) المرجع السابق، ص ١٠٤

القوانين محل الشريعة كإظام للحياة الاجتماعية في ما عدا الأحوال الشخصية التي تراعى تدخل الدولة في أحكامها الموضوعية حتى منتصف القرن العشرين

وكان أول التجديدات التي شرع بها محمد علي هو إلغاء تعدد المذاهب التي يجري الحكم على مقتضاها واتخاذ المذهب الحنفي - المذهب الرسمي للدولة العثمانية - مذهباً وحيداً لفصل بمقتضاه<sup>(٨)</sup>.

وأكدت ذلك نصوص لائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة عام ١٨٨٠م في عهد توفيق<sup>(٩)</sup>.

وعند محمد علي إلى إصدار القوانين المنظمة للمجالات المستحقة في الحياة والتي تتعلق بأمور لم يسبق أن عرض لها العلماء والقضاة، مقتضياً بما سبقت إليه اسم أوروبا في تلك القوانين. وعبّرت مقدمة قانون السياسة الصادر عام ١٨٣٧م عن تلك النزعة بقولها «إن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجودة لكل منها قوانين مطروقة بحسب طبيعة وأحوال ودرجة تربية أهلها وواجب إجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها». كما ورد في مقدمة قانون جمعية المحلّنية الصادر عام ١٢٥٩هـ (١٨٤٣م): «وحيث أن الأوروبيين هم رجال قد نهروا أهبالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدناهم. إن جميع الأحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجاحكم تستلمون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جار في أوروبا كما نصت المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبد الذين هم مجربون الأطوار وأصحاب قلبية ومفهومية لدى ولي الأمر حكم المجازي بممالك أوروبا»<sup>(١٠)</sup>.

لقد كانت الوحدة القبلية أمراً ضرورياً ولازماً لإقامة سق مجاري موحدة يسكن الدولة والمجتمع المحليين الذين بدأت ملامحهما في التبلور

(٨) د بور فرحات، البحث عن المبدأ، دار بطور - القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٩٤

(٩) توفيق شحات، تاريخ حركة التجديد، ص ٦٢

(١٠) د بور فرحات، البحث عن المبدأ، حوار مع فكر الناصرية والنقل، دار الهلال، القاهرة،

١٩٩٧م، ص ٢٣٩

مع محمد علي. وقد لاحظ ماكس فير في كتابه «الاقتصاد والمجتمع»، أن  
 من أولى إنجازات السلطة الأميرية هي الحكومات المسؤولة عن شؤون  
 المجتمع إيجاد قانون عقوبات عقلائي لها من أهمية بالنسبة للمقتضيات  
 العسكرية والأمنية، أما فيما يتعلق بالقانون المدني، فإن عوامل التمييز فيه  
 تتصل بالمصلحة التي تنشأ لدى الأفراد والجماعات في مرحلة معينة ونستلزم  
 إيجاد قانون له طابع جديد، وقد تتعلق هذه المصلحة بالطبقة البيروقراطية  
 الأميرية أو طبقة التجار أو طبقة البرجوازية الوليدة، فمن الممكن أن تؤدي  
 هذه المصالح إلى فرض قواعد موضوعية في صياغة قانونية موحدة وواضحة  
 لا تخضع - قدر الإمكان - للمصلحة والتحكم. وبمباراة أخرى: أن يصبح  
 القانون «معروفاً بقتناً» مما يتيح للقائمين في الحياة الاقتصادية حقاً أعلى من  
 «الأسن القانوني»<sup>(١١)</sup>.

وعكست التشريعات الصادرة في عهد محمد علي المرحلة التي كانت  
 تمر بها الدولة في تطورها في ذلك الوقت، فجاءت خفيطاً من القواعد  
 الإدارية والمالية والجنائية والقضائية. ولم تكن الجهة المنوط بها تطبيق  
 العقوبات الواردة فيها (حتى المالية والإدارية منها) محددة، ومن ثم كان كل  
 حاكم يعتبر نفسه مسئلاً للقوانين يوقع العقوبات - المميزة بسلوكها وبمخاضها عن  
 لطابع الإنساني - على الناس بلا رقيب، تمكينا لسلطة الحكومة<sup>(١٢)</sup>. وأهم  
 القوانين التي صدرت خلال هذه الفترة وحتى عام ١٨٧٥م، هذا قانون إلغاء  
 الالتزام ومنع الإحصائيات وتوزيع الانتفاع بالأراضي الزراعية، قانون الفلاح  
 عام ١٨٣٠م، والذي صدر لضبط أحوال الزراعة وكان قانوناً جزائياً أكثر منه  
 تشريعاً زراعياً، وقانون السياسة استنامة عام ١٨٣٧م والذي نظم حوافز المصوم  
 وبين واجبات الموظفين وحلله عقوباتهم. وقانون عمليات الجصور عام  
 ١٨٤٧م، وسياسة اللقحة ١٨٤٤م وأخطب مواده تنصرف إلى الموظفين  
 وواجباتهم، وإعمال الزراعة والتسليف عن المساعدة في أعمال الري  
 والتسليف عن الجهادية والامتناع عن دفع الميري، والامتثال على الأهالي  
 من قبل الموظفين والكذب على الحكام وحرق الأجرام والتمردات

(١١) برادو بونيفاس الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة فؤاد النعاش،  
 سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٦٥٦ - ٦٥٧

(١٢) د. نور محمد، المرجع السابق، ذات الموضوع

المشايخ فضلاً عن فواص أخرى كانت تصدر من جمعية الحقانية والمجلس الخصوصي وديوان العلية، تحت اسم «بودة» والوثائق الخاصة بالمجالس وتضمن قانون المستحبات الصادر عام ١٨٤٥م (في ٢٠٣ مادة) تجميعاً للقوانين والبود التي تعددت وتعدت الإلزام بها، فأدرجت في بصوص القوانين السابقة ورتبت حسب تاريخ إصدارها<sup>(١٣)</sup>.

٨٥ = تميزت المواد العقابية الصادرة عن جمعية الحقانية، والمتضمنة في قانون المستحبات، والمنقولة عن القانون الفرنسي بإحكامها الفني وصياغتها العقابية من الحشر الممتد في الصياغات اللطيفة لثلث الفترة، كما تميزت بشمولها أغلب الجرائم المنظمة بقوانين العقوبات المعاصرة. ويمكن معها القول أن مصر أصبح لها قانون عقابي ذو سمات واضحة محددة تقوم على تضليل إدارة حارمة، وهي عطلوا مهمة - على الرغم من قسوة العقوبات وعدم التزام الجانب الإجرائي - في سبيل إرساء الدولة الحديثة ونظمها القانونية.

ولتشريع العقابي أهمية خاصة في موضوع بحثنا، فضلاً عن كونه أحد أبرز المجالات التي فرضت فيها الدولة المصرية الحديثة سلطتها، فهو في ذات الوقت من المجالات التي تعاملت معها الشريعة، ووضعت لها نظاماً ظن ساريًا حتى ظهور التقنيات الحديثة في مصر. وقد اختلفت القواعد التشريعية الحديثة بعض الشيء عن أحكام الشريعة بتأثير تطور المجتمعات ونظور الأفكار والنظريات العقابية فوضعت عقوبات مخالفة للعقوبات الشرعية لبعض الأفعال المجرمة في نظر كل من الشريعة والقانون من جهة، وجرمت أفعالاً لم تكن تجرمها الشريعة من جهة أخرى.

وطبقاً للغة الجنائي الإسلامي تنقسم الجرائم، وما يقابلها من عقوبات إلى ثلاث فئات: فئة الحدود، وفئة القصاص، والفئة، وفئة التصريات.

وجرائم الفئة الأولى والثانية وعقوباتها مقررة بعرض شرعي، ومن ثم فليس ثمة مجال للتدخل فيها، أما الفئة الثالثة وهي فئة التصريات فليس فيها

(١٣) د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، المراجع السابق، ص ٢٤٢.

٢٤٥، عمر سعدو مصطفي، المراجع السابق، ص ٥٠٢-٥٠٤، ركني عبد المتعال، المراجع السابق، ص ٣١٩-٣٢٢ وكذلك حسن ركني عبد اللطيف، تطور النظام العقابي المصري في عهد محمد علي وعلماءه، مرجع سابق، ص ٢١-٣٤.



شيء مقدر، وإنما هي متروكة لولي الأمر ينظمها في ضوء ظروف المجتمع وولي ظل ضوابط عدمه عليه أن يلتزم بها في نطاق التجريم والعقاب حتى يمكن لقوى بشرية ما يقرره ولي الأمر من جرائم، وما يقدره من عقوبات لها. وبعد إدخال النظم الحديثة إلى مصر، كان التشريع العقابي يشهد حالة من التوسع بسبب تعدد مصادره وإلى جانب الشريعة والنظم التي يحددها ولي الأمر، كانت القوانين الأجنبية المطبقة أمام المحاكم القنصلية في مصر طبقاً لنظام الامتيازات الأجنبية تعد ضمن مصادر نظام العقاب في مصر.

ولما كان توحيد المجتمع ومركزية السلطة من أهم سمات الدولة الحديثة، وكانت الدولة الحديثة لا تعترف بسططان فوق سلطتها، وتعتمد على إظهار قوتها الزامية كي تستطيع الاستمرار في حكم المجتمع، ولتحقيق اندماجه على النحو الذي مر به عند الحديث عن فلسفة العقاب الحديثة في فرنسا، فقد كان لا بد للسلطة المجددة من الاستئثار بساحة العقاب ونظمه والهيئات القائمة عليه.

ومرّ تطور النظام العقابي، بمراحل أولها ما قبل صدور قانون الجرائم الهمايوني، ولم تكن التشريعات الجنائية الصادرة خلالها تلزم بالحدود المقررة لتشديدات الشريعة في أكثر من ناحية؛ إذ تعرضت لبعض جرائم الحدود دون النص على توقيع الحد الشرعي إذا توافرت شروطه، مع تقرير عقوبات أخرى لها، مثل النصوص التي تناولت جرائم السرقات وقطع الطريق. فضلاً عن ممارسة ولي الأمر سلطة مطلقة في تجريم ما يشاء الأفعال إذ كان الإسراف في التجريم والقسوة في العقاب، وعدم تناسبه مع الجرم سمة لتشريعات محمد علي الذي اعتبر الجرائم الجنائية سلاحاً لكفالة احترام كل أحكام القانون حتى ما تعلق منها بتفسير أو إعمال بسيط في أداء عمل من أعمال الوظيفة أو عدم طاعة الرؤساء أو سجد الكذب في الإجابة على سؤال الحاكم<sup>(١٢)</sup>

وتبعاً للمرحلة الثانية بصور قانون الجرائم الهمايوني في عهد سعيد عام ١٨٥٥م، وهو مقتبس من القانون الجنائي العثماني الصادر عام ١٨٥١م مع

(١٢) حسي وكري عبد القادر، المرجع السابق، ص ٢٦٨ - ٢٢٠

بعض الشروط الخاصة التي تضمنها «تذليل» أخافته إليه السلطة المصرية<sup>(١٥)</sup>

وربين من الموضوعات التي عالجها هذا القانون والتذليل الممنوع به أنه ليس مجرد قانون جزائي، بل يتضمن تنظيمًا لأموال شتى من أعمال القضاة إلى مأموري الضبط والمفرد والأوقاف. كما يعبر من الأطلاق على مصاد أنه أخضع أحكام الاعتداء على النفس وبها أحكاما انحصار والدية، وأخذ بالحدود في جرائم القلب والزن، كما أخذ بنظام التعاريف الشرعية بما في ذلك تفاوت العقوبة حسب المرتبة الاجتماعية للمحكوم عليه<sup>(١٦)</sup>.

واستمر العمل بقانون الجزاء الهمايوني حتى صدور قانون العقوبات الأتلي عام ١٨٨٣م، واستقر في جملته عن قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام ١٨١٠م، مفتيًا في ذلك أثر قانون العقوبات العثماني الصادر سنة ١٨٥٨م، ومفتيًا أثره كذلك في عدم الاحتفاظ من أحكام الشريعة في السجل العثماني سوى بالسفر السير، مثل الأخذ بقاعدة عدم الإخلال بالحقوقي الشخصية المقررة بمقتضى الشريعة، كحق القاذب المقرر للزوج على زوجته وللاب على ابنه، والدية في جرائم الاعتداء على النفس وما دونه، ووجوب الاعتراف أو شهادة شاهدين للحكم بالإعدام على منتهم بجناية تستوجب مع وجوب استشارة المفتي قبل الحكم بالإعدام<sup>(١٧)</sup>.

وشهدت الفترة ما قبل الثورات - إضافة إلى ثقتي الثورات والقوانين والدوائح المتعلقة بتنظيم الإدارة، وهي الأهم من وجهة نظر تكوين الدولة وسط سلطتها - إصدار قانونين آخرين مهمين أولهما: اللائحة السعيدة التي حددت نظام الأراضي الزراعية وملكيتها في عام ١٨٥٨م<sup>(١٨)</sup>، والقانون التجاري العثماني أو لائحة الأربعين بند الصادرة عام ١٨٥٠م، والتي صدر قرار من سعيد باشا عام ١٨٥٦م بالعمل بها أمام المحاكم التجارية مع تطبيق قانون التجارة الفرنسية في حالة عدم وجود نص بها بإدراج «الحالة المتطورة»

(١٥) تمثيل شخصاته تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ عهد محمد علي.

مرجع سابق، ص ١٠٧.

(١٦) د. حسين ركي عبد الصمد، المرجع السابق، ص ٢٢١ - ٢٢٥.

(١٧) علي بدوي، الأحكام العامة في القانون الجنائي، الجزء الأول، في الجزء، القاهرة.

ص ١٨ - ١٩.

(١٨) ركي عبد المتعال، المرجع السابق، ص ٢٢٢.

وجدير بالذكر أن هذه اللائحة أبحاث لأول مرة تقاضي فوائد في الديون التجارية<sup>(١١٩)</sup>.

٨٦ - في عصر إسماعيل ، واطلاقاً من التعيرات التي طرأت على مدار القرن التاسع عشر كله على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية ، وحصول مصر على حظها في إصدار تشريعاتها ، صدرت القوانين المتعلقة عام ١٨٧٦م ، والأهلية عام ١٨٨٣م . وقد جاء الاتحاد إلى صياغة تشريعات متقولة عن الغرب في أعقاب محاولة لتطوير الأحكام الشرعية ، وصياغتها في نصوص واضحة تنظمها مجموعات .

فقد روى رشيد رضا نقلاً عن علي بن ردة الطهطاوي عن أبيه أن الخديوي حاول إقناع رفاة الطهطاوي بتبني الاقتراح بإصدار قوانين على غرار القوانين الفرنسية بعد أن لجأ لشرح الأزهر لصياغة قوانين مستأدة من الشريعة فأعرض ، وقال فإن لم يعملوا فإنني اضطر للعمل بقانون نابليون الفرنسي ، فأجاب به رفاة - بقوله - يا أفندي إنني سألجأت إلى أوروبا ، ولعلمت فيها ، وعلمت الحكومة ، وترجمت كثيراً من الكتب الفرنسية بالحرية ، وقد شئت ووصلت إلى هذه السن ، ولم يظن أحد في ذمتي . فإذا أخرجت الآن هذا الاقتراح على علماء الأزهر بأمر الفدينا ، فإنني أخشى أن يقولوا إن الشيخ رفاة قد ارتد عن الإسلام في آخر عمره برضا ، بتغيير كتب الشريعة وجعلها كالقوانين الوضعية ، فأرجو أن يعفوني أفندينا من تعرض نفسي لهذا قبل موتي ، فتلا فقال إنه مات كافراً . قال : فلما يس الخديوي منهم أمر بالعمل بالقوانين الفرنسية ، وتأسس المحاكم الأهلية ، ولم يبال بالعلماء ، ولا بفتراهم<sup>(١٢٠)</sup>.

والصعوبات من ظروف وضع المجموعتين المتعلقة الصادرة عام ١٨٧٦م ، والأهلية الصادرة عام ١٨٨٣م ليست صغيرة ، فم يترك واضعو أي منهما أمثالاً تحفيزية تبين كيف وضعت ، وإن كانت المعلومات الموثقة

(١١٩) د. صوفي أبو طالب ، المرجع السابق ، ص ٢٢٦

(١٢٠) جمعة عبد الحميد حمدي ، «الناظر في مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية» ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص ١١٨ ، نقلاً عن عبد القادر حودة ، الإسلام بين جهل أبائنا وحضرة علمائه

المتوامة تشير إلى أن التقنيات الأهلية صيغت على عرار التقنيات المختلطة وكانت أكثر أجزائها مجرد نقل عنها

أما التقنيات المختلطة، فقد وضعها محام فرنسي، اسمه الأستاذ مابوري (Mabrouy)، كإلهة مقيماً في الإسكندرية، حينه نوبار باشا سكرتيراً للجنة الدولية التي كانت تدرس مشروع إنشاء المحاكم المختلطة بمصر، وكان مجهود نوبار موجهاً إلى الاتفاق مع الدول صاحبة الامتيازات على لائحة ترتيب المحاكم المختلطة وتحديد اختصاصاتها. أما القوانين التي تطبق قسم ثل أية هيئة من جانب الطرفين المتفاوضين، وقد اكدت اللجنة بتقرير استهدافها من التقنيات الفرنسية، نظراً لشبوعها في ذلك الوقت ولقبولها من الجالية الأجنبية في مصر، فضلاً عن سبق أخذ المشرع المصري، شأنه في هذا شأن المشرع العثماني، من هذه التقنيات. لا سيما القانون التجاري<sup>(٢١)</sup>، في عهد سابعة.

وقد نقل مابوري التقنيات المختلطة عن القوانين الفرنسية بعد اختصارها وعن القضاء الفرنسي في بعض المسائل، واقتبس بعض الأحكام من الشريعة الإسلامية، وأخذ من التقنين الإيطالي الذي صدر في سنة ١٨٦٦م بعض النصوص. وكلفت الحكومة المصرية لجنة مشكلة من بعض كبار المترجمين وبعض علماء الأزهر بترجمة التقنيات المختلطة إلى اللغة العربية، وجمعت هذه التراجم وطبعت بالمطبعة الأميرية سنة ١٢٨٣ هجرية<sup>(٢٢)</sup>.

وفي عام ١٨٨٠م شكلت لجنة لوضع لائحة لمحاكم أهلية تقضي بين المصريين، كان من أعضائها بعض من قضاة المحاكم المختلطة من الأجانب. وفضلاً عن اللائحة التي صدرت في ١٧ نوفمبر ١٨٨١م، وضعت اللجنة مشروعات قوانين أهلية صائبة للقوانين المختلطة ومشابهة لها إلى أقصى حد، وكان ذلك مقصوداً، إذ اتجهت نية واضعها إلى الاستغناء بالمحاكم الأهلية عن المحاكم المختلطة. وكان يظن أن ذلك أمر وشيك.

---

(٢١) د. عبد الرزاق أحمد السهري «تفخيم القانون المدني المصري وعلى أي أساس يقوم»، مقال في مجلة القانون و الاقتصاد ١٩٣٣م، وأعاد نشره جريدة القاهرة، في مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السهري عام ١٩٩٢م في جزأين، الجزء الأول، ص ٥١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

مع بعض التعديلات، الجبرية التي اقتضتها الظروف وقتئذٍ. ووسعت القوانين الأهلية بالعرفية ثم ترجعت إلى العربية. واسترشدت اللجنة بآراء الشيخ البحراري معني مظارة الحنفية في المسائل التي يرجع فيها إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

وأوقف اندلاع الثورة العربية عمية إصدار تلك القوانين لبعض الوقت. وبعد انكسارها واحتلال الإنجليز لمصر استكمل العمل في التشريعات الأهلية<sup>(٢٢)</sup>. وفي ١٤ يونيو سنة ١٨٨٣م صدرت لائحة جديدة لترتيب المحاكم الأهلية، وصدرت - على عجل - قوانين المدني (٢٨/١٠/١٨٨٣م) والعقوبات وتحليل الجنایات والمعاملات والتجاري (١٣/١١/١٨٨٣م).

ومعها كان شأن الميوس في هذه القوانين وهي جسيمة وعصوف في القانون المدني، يقول السنهوري: «فلا شك في أن الجبل المصري الذي تلقى هذا التثني في أواخر القرن الماضي كان متيقفاً سعيداً بقانونه الجديد. فقد كان فيه تقدم على الحالة التي سبقت، حيث كان القضاء الفوضوي، والقوانين غير محددة ولا معروفة، والمعدل يورع في البلاد نوزحاً سيقاً. فأعقب النظام الفوضوي، وتولست لبلاد الصعداء؛ إذ أحست أنها تستقبل عهداً جديداً من الإصلاح. ولم يكن أحد يؤمل انعكاس البلاد طرفة راحة إلى درجة الكمال في التشريع والقضاء. ويكفي أن تكون تشريعات ذلك العهد فائحة عهد جديد لرقى حقيقي كسبه البلاد في تشريعاتها ونظمها القضائية»<sup>(٢٣)</sup>.

وهكذا صدرت مجموعات القوانين الأولى في مصر. وعسى الرغم من وجود اتجاهات اجتماعية وفقهية وقانونية واضحة لاستبدال الشريعة بالقانون في حينها (وفي أعقابها)، فقد استمر ذلك الاتجاه يتعزز، وعروط مع تعزيز الأحدث بتسودج العروة الحليفة، وأخذت هذه التشريعات المتقولة عن انعكاس القرية تتأقلم مع مواقع الاجتماعي والثقافي، وأحد اللقب والقضاء بصيغان عليها من اجتماعهما م يحقق تواظها مع طبيعة المجتمع وثقافته واحتياجاته وقد أدى ذلك، قرب منتصف القرن العشرين إلى إصلاح قانوني ثاني على

(٢٢) المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٥٦ - ٥٧.

أيدي فقهاء ومشرعين مصريين، أقاموا بحق بيّناً تشريعياً وقضائياً مصرياً  
شامعاً

وإذا حاولوا تفهم الأسباب التي أدت إلى ذلك (التطور، صاريين صمغاً  
عن التفسيرات التي لا تبرى فيه سوى مؤامرة عربية علمانية تهدف إلى قطع  
صلة الأمة بماضيها الزاهر، لوجعنا جملة من الأسباب يمكن إدراجها تحت  
عنوان التطور الطبيعي، أما على صعيد الأسباب الجزئية التي أسفر فيها  
قانون التطور عن نفسه فهي متعقدة.

وعلى الرغم من كثرة الكتابات التي ظهرت من وجهة النظر لحناءة  
لهذا التطور، فإن القليل منها فقط هو الذي يستحق أن يطلع عليه لفظ الكتابة  
العلمية. فقد جاءت أغلبها السحفة تبصيراً عن حين إلى ماغي مجيد أكثر  
منه محاولة لفهم، وانتصاراً للهيبة بدلاً من أن تكون انتصاراً لعلهم. رغم  
أن كثيراً منها يرد في أطروحات اعتمدت لنيل درجات علمية. وفي إطار  
محاولة فهم منطق هذا التحول فهماً علمياً يتناول وجهات النظر المختلفة  
نمرض لتناول المستشار طارق البشري لهذه المسألة. يقول المستشار طارق  
البشري<sup>(٢٥)</sup> «إن التحليل المعطرد عن أن جمود الفقه الإسلامي وعيوب  
الفقهاء من دعوة التجديد وتردي أوضاع القضاء الشرعي هي السبب في  
الحدوث بالنظام القانوني القضائي من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الوضعية  
المأخوذة عن أوروبا. ويرى أن ذلك لا يمثل السبب الحقيقي وراء التحول،  
ذلك أن مصر في تلك الوقت كانت على علاقة تشريعية وقضائية وثيقة  
بالدولة العثمانية التي أتمت في عام ١٨٧٦م وضع مجلة الأحكام العدلية التي  
لنت أحكام الشريعة في المعاملات على المذهب الحنفي، وطبقها في سائر  
ولاياتها. وأن محمد قنوي باشا (وزير الحفافة ثم المعارف، والتي شاركه  
في وضع القوانين المختنطة والأهلية) كان قد شرع صملاً في وضع ثلاثة  
تقنيات أخذت من الشريعة الإسلامية، وهي: درشد الحيران إلى معرفة أحوال  
الإنسان في المعاملات المدنية وقانون العدل والانتصاف في القضاء على  
مشكلات الأوقاف والأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية. ويرى أن

(٢٥) المستشار طارق البشري (الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون  
الوطني، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦م ص ٥٤ وما بعدها)

مذكرة حسين محري باشا ومحطري جلستي مجلس النظار في ٢ نوفمبر، ٢١ ديسمبر عام ١٨٨٢م حيث موّقت وأقرت التشريعات الجديدة نصوص من السبب الحقيقي وراء ذلك لاتجاه وهو ما ارتآه واضعوها من تعلل تطبيق القانون المأخوذ من الشريعة الإسلامية على الأهالي بالنسبة لعدائهم ومعاملاتهم الآن، سواء كان فيما بينهم أو مع الأوروبيين، وأن ترتيب المحاكم الأهلية بالصورة المتكلم ذكرها نوضح لها نفس الأوروبيون؛ الأمر الذي يساعد على إحلال المحاكم الأهلية بشريعتها محل المحاكم المختلطة بشريعاتها وهو الأمر الذي كان متوقفاً حدوثه في وقت قريب جداً.

ويشير المستشار البشري كذلك إلى التقرير الذي قدمه الإمام محمد عبيد (مفتي الديار المصرية) عام ١٨٨٩م، ونفسن نتيجة التفتيش الذي قام به في ذلك العام على المحاكم الشرعية، وكان يعمل بها قاضياً من قبل. وقد كشف ذلك التقرير عن أن الناس كانوا أكثر ولوثاً في المحاكم الشرعية، وأن شكاواهم تنحصر في صعوبة المعاملة مع الكتاب وطول زمن التقاضي وخفاء طرق المرافعات حتى على العاملين بأحكام الشريعة وهوى القاضي أو ضعف يقظته. أما شكاوي القضاة فانهضرت في رفاة مدار المحاكم، وضعف الميراثات، واتساع في المحافظة على النظام. مستخلصاً من ذلك التقرير أن كثيراً من العلل التي كانت تشكو منها المحاكم الشرعية حينها لا يزال ملموساً في المحاكم المصرية حتى اليوم، الأمر الذي يثير التساؤل حول مسئولية الشريعة عن ذلك، وحول صواب التدبير الذي اتخذ في تلك الوقت البعيد. ذلك أن بعض هذه المساوئ يتعلق بالجوانب السالبة والتنظيمية، وبعضها الآخر يتعلق بالتجديده الفكري وضمور الاجتهاد، وأولها: إلزام القاضي بمذهب محدد هو المذهب الحنفي، وثانيها: ينعقد بأدلة الإثبات، وثالثها: صعوبة استخراج الأحكام الشرعية من بطون الشروح وكتب الفقه. وقد أدى ذلك التقرير إلى إضفاء مشروع للإصلاح تأخر الأخذ به (في المحاكم الشرعية) حتى عامي ١٩٢٠م، ١٩٢١م<sup>(٦٦)</sup>

ومع تسليمنا بأن تصير اتجاه الحكومة المصرية إلى الأخذ بالتشريعات الوضعية بدلاً من لفتة الإسلامي بعروق أو حجر المقهاء عن تجديدنه بما

(٦٦) المستشار طوق البشري، المرجع السابق، ص ٥٧، ٥٨.

يتناوب مع مستجدات العصر وتردي أوضاع القضاء الشرعي هو تفسير قاصر وهم إسهام هذه العوامل في ما آكل إليه الحال (كما هو واضح من تناول الميثاق الجليلي)، ومع علم إنكار أثر تعاظم العود الأجبي في مصر، وتأثير الاتصال الحضاري بأوروبا وغرب بالغات في ما كان، وأن طبيعة البرحورية المصرية كبراسمية تدع للراسمية العالمية في بطل العلامات الإنتاجية، وبالتالي في ثقافتها العامة والقانونية، كان له أثره في ذلك التحول<sup>(٢٧)</sup>، فإن نرى أن كل تلك العوامل مجتمعة، مع صحتها تقصر عن كشف السبب الأصلي وراء ذلك الاتجاه. ذلك أن السبب الذي يكمن في أصل التوجه، ويضاف إلى ما سبق قوله، ويسبقه ويمثل قاعدته الصلبة، يعطى في رأينا في أن الدولة الحديثة هي منظومة متكاملة من الأفكار والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية يستلحي بعضها بعضاً ويؤدي إليه، ولا يمكن الأخذ ببعضها دون البعض الآخر، وحصر دافع التحول في الأسباب المشار إليها من جمود الفقه وعزوف الفقهاء عن تطويره وفساد المحاكم الشرعية - مع صحتها - هو أخذ بالعرض دون الجوهر، حتى وإن كانت تلك هي الحجج التي استخدمها رجال ذلك العصر في تبرير اتجاههم، شأنه شأن القول بانتفوخ الأجنبي وما جرت عليه معاملات الأهالي فيما بينهم أو مع الأوروبيين، والقول بالثبعية القانونية المترتبة على انتبعية الاقتصادية، فهي بدورها عوامل جزئية، ورصد للآليات التي تم بها النقل والنموذج الذي تم النقل عنه.

أما الجوهر فهو تلك الموضة الحديثة التي تعني منظومة كاملة من المفاهيم والمؤسسات والآليات، والتي بدأت مصر في السير على دربها قبل الإصلاح التشريعي بنحو ستة أو سبعة عقود، والطبقة الرأسمالية الأجنبية والمصلحة التي نشأت في ظلها، وعلاقات الإنتاج الرأسمالية التي ظهرت معها، وربما قبلها، كما يدعي بيشرجرا، وما تستدعي تلك العلاقات من إعادة صياغة للمنظومة انقضائية والتشريعية المصرية، وهو من القانون الذي فعل فعله في فرنسا، وسلطة الدولة الحديثة وسيادتها التي لا تقبل تعدد مراكز السلطة على إقليمها وتستلحي إحصاع القضاء والتشريع لها، وهي كلها أمور

(٢٧) د. نور فرحات، المرجع السابق، ص ٢٥٢



تتدرج خمس قانون التطور العدم للمجتمعات، ذلك التطور الذي تحكمه عوامل أقوى وأعمق من إرادات الحكام والفقهاء والمشرعين، وإن لميت دوراً فيه، ولا يمكن أن إلا الاستجابة لها، وإن بدا لنا أنهم من يقررون، ولعل في ذلك ما يعبر عدم إتباع الإدارة المصرية الدولة العشوائية في تشريعاتها وأبرزها المجلة، بل ويفسر ترك الدولة العشوائية العمل بالمجلة واللجوء إلى التشريعات الحديثة.

على أن ذلك كله أمر، والتفطن إلى أن هذا هو الاتجاه الذي اتخذه التطور، وسارت عليه المعاملات واستقرت، وأن أي تجديد لا بد أن يبنى على ما هو قائم أمر آخر. فالذي حدث أن التطور سار في هذا الاتجاه. ومهما اختلفت الآراء في أسباب ذلك فقد أصبح أمراً واقعاً، ولقد رأينا في التاريخ مراراً أن مسارات التطور كانت مفتوحة على عدة احتمالات، تحقق أحدها، وظلت الهائلة مجرد احتمالات تاريخية مضي وقتها، وانقضت على غير الاحتمال، بينما أحدها الذي تحقق أصبح هو الواقع. وليست القوانين بما هي عليه من أهمية باعتبارها أهم القواعد التي يقوم عليها وجود المجتمع - بل وما دون القوانين - أموراً يمكن نقضها والتمسك بها بسهولة، أو حتى بصعوبة تدخل في حيز الإمكان، بل لا نكون مدللين إن قلنا: إن إلغاء القانون - مهما كان ساراً ساطعاً - هو مستحيل، ولا بد من السير للأمام.

هكذا أصبح التشريع الوضعي هو المصدر الأول للقانون، ولقد سبق لنا أن بينا أن ذلك لا يعني فتاء المصادر الأخرى، وإنما تظل سارية لما لم ينظمه القانون بقاعدة أمرة، أو لم ينظمه الأطراف باتفاقهم، فالعرف والدين تظل مصادر تكملية في حقل القانون، والقواعد الموضوعية نفسها - في الغالب الأعم - لا تتناقض مع القواعد المستمدة من الشريعة، وبقي الدين هو مصدر القاعدة القانونية في مجال الأحوال الشخصية.

٨٧ - وأما ما كان الأمر في شأن تلك القوانين، فقد وضعت موضع التطبيق وأصبحت واقعاً يتعامل على أساسه المصنوع والقضاء وأدت خمسون سنة من النسل بها واجتهادات القضاء، وإعمال المصادر الأخرى للقانون إلى جانب التشريع، إلى تطوير قواعدها إلى حد بعيد، بحيث أضحت عليها طابعاً محلياً، وأظهرت - في نفس الوقت - الحاجة إلى إعادة النظر فيها

وكذلك السهوري، بما توافر له من علم وخبرة وإخلاص للبحث والوعي برسائله التاريخية هو حامل لواء التجديد فهي ١٩٣٣م، ومسألة الاحتفال بالعيد الحميدي للمحاكم الأهلية، كتب السهوري مقالاً بعنوان «في وجوب تنقيح القانون المدني» كان نقطة الانطلاق في مشروعه الكبير لإعادة النظر في التقنين المدني المصري، نُشر في مجلة القانون والاقتصاد (المسبة السادسة، العدد الأول)، وأردف ذلك بمقال آخر نُشر في الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية.

رأى السهوري - رافع لواء تجديد القانون المدني المصري، وصاحب النور الأكبر في تجديده - أن قوانين الإصلاح «المختلطة والأهلية» مَنّت مرحلة تقدم واسعة في العصر الذي صدرت فيه. ولكن البلاد استمرت في صيرها قديمًا، وتقدم من التثنية، وأصبحت مصر لا تنفع بما نصت به سابقًا، فأعلنت عيوب تلك التعديلات تظهر. وعرض بالقول القانون المدني، الذي جمع بين عيوب التقليد الناتجة عن الطريقة التي وضع بها، وعيوب الأصل الفرنسي الذي كان له ماضي على وجهه حينما ما يقارب قرن ونصف من ازديان. فخلال القانون المدني المصري من تنظيم مسائل في غاية الأهمية كالقصاص في استعمال الحق ونظرية الاستغلال ونظام المؤسسات وتنظيم الملكية في الشروع وحقوق التزام المرافق العامة وعقد التأمين وحالة الدين والإحصار المدني. وجاء تنظيمه لمساكن أخرى معيّنًا متوزّاء، وعلى رأسها نظرية الالتزام أهم نظريات القانون المدني. فكان في ذلك التثنية القديم لظهور واقتضاب وطموح وتنافس وكثير من الأخطاء الفاحشة. وجمع إلى هذه العيوب الموضوعية عيوبًا شكلية في ترتيبه العام والتضخيل، وازدواج اللغة؛ إذ كان يُرجع إلى الشخص الأصلي (الفرنسي)، والنص الرسمي (المعرجم)، وكثيرًا ما يتناقض الشان<sup>(٢٨)</sup>.

ولبيت الدعوة إلى تنقيح القانون المدني استجابة واسعة حتى أعلن وزير الحقانية في الاحتفال الحميدي بالمحاكم الوطنية عام ١٩٣٣م عن اعتراف الحكومة بتعديل التقنين المدني والتقييدات الأخرى تعليقًا شاملاً وشكّل

(٢٨) د عبد الرزاق السهوري الوسيط في شرح القانون المدني. الجزء الأول. إنشاء المعارف، (إسكندرية ٢٠٠٣م، ص ١٢ - ١٦)

عام ١٩٣٦م لجنازة الأولى<sup>٢٩</sup> لتعديل التقسيم المدني، والتقسيم التجاري، وتقريب المراجعات والثانية لتعديل التقسيم الجاني، وتقريب الإجراءات. وُضعت لجنة تعديل القانون المدني بعد تشكيلها في ١ مارس ١٩٣٦م بشهرين. وشكلت لجنة ثانية في ٢٠ نوفمبر ١٩٣٦م، وأُجريت كل منهما ما تسر له من عمل. وفي ١٦ يونيو ١٩٣٨م قدم وزير العدل مذكرة لمجلس الوزراء جاء فيها إن اللجان الموسعة لا تستطيع إنجاز العمل والأجدي إرساء إعداد المشروع لاثنتين من رجال القانون يكون أحدهما مصرياً على أن يترفع للعمل ويعرض عمله على الرأي العام والمختصين. وكان السنهوري وإيواند لا مبرر مما عرضا للجنة، فأنجزت مشروعها في عام ١٩٤٢م، وجاء في ١٥٩١ مادة.

وعرض المشروع على رجال القضاء وأسئلة القانون ومختلف الهيئات القانونية والمالية، واستمرت المناقشة فيه حوالي ثلاث سنوات فيما دهاه السنهوري باستفتاء النخبة القانونية على المشروع<sup>٣٠</sup>. وبعد المناقشة أنجزت لجنة المراجعة المشروع النهائي في ٢١ نوفمبر ١٩٤٥م وأرسلته إلى مجلس الوزراء، ثم صدر مرسوم يقره على البرلمان في ٤ ديسمبر ١٩٤٥م، ونظره مجلس النواب في نحو ستة شهور، وأدخل عليه قدرًا كبيرًا من التعديل ثم أحاله إلى مجلس الشيوخ الذي شكّل لجنة تولت دراسته ثم نحو عامين، وأدخلت عليه بدورها تعديلات كثيرة. وأخيرًا صدر مرسوم بالتصديق على القانون في ١٦ يوليو ١٩٤٨م، ونُشر في ٢٩ يوليو ١٩٤٨م ليحل به من ١٥ أكتوبر ١٩٤٩م في اليوم الذي توشد فيه قضاء مصر بيزوال القضاء المختلط<sup>٣١</sup>. وبه بدأ عهد جديد في النظام القانوني المصري، بل والعربي، فخلل القانون بكامله، مع أقل قدر من التعميل إلى سوريا (١٩٤٩م)، ولبنان (١٩٥٣م)، وكان القاعده المرجعية للقوانين المدنية في الأردن (١٩٧٦م)، واليمن (١٩٧٩م)، والكويت (١٩٨١م)، فضلًا عن قيام السنهوري بنفسه بصياغة القانون المدني العراقي (١٩٥١م)<sup>٣٢</sup>.

(٢٩) ماي بيور - مدونة السنهوري القانونية، شراء القانون المدني العربي المحدث، مرجعه دنا جمال، مرجعه د عبد الحسين شعبان الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٣٠) السنهوري المرجع السابق، ص ٢٠ - ٢٨.

(٣١) بيور، المرجع السابق، ص ٨٩.

لقد نظر السهوري إلى عمله باعتباره جسراً بين القانون والمجتمع متأثراً بمذهب الفقيه القانوني الألماني البارز فردريك كارل هون سايمسي في أن أي قانون لا يتسق مع روح المجتمع ماله القتل وأن الرُف هو التجلي الشخصي للقانون، وأن وظيفة المشرعين هي تكييف القانون مع سياقاته الاجتماعية المتغيرة، مع معارضة لمذهب سايمسي المعارض للتفسير<sup>(٣٢٢)</sup> اتبعاً بعين الاعتبار أن القانون، وإن كان لا يسمى لإحداث ثورة، إلا أنه أهم وسائل التقدم. وص لَمْ فقد جاء القانون المنفي - من خلال مبادئ النظام الاجتماعي في مصر، متفقاً دوراً تعليمياً، ومشتغلاً في الوقت ذاته قانوناً عملياً يستهدف الاستخدام العام<sup>(٣٢٣)</sup>.

ونذكر بأن هذه الاعتبارات حكمت المشرعين الفرنسيين لدى وضعهم القانون المدني (قانون نابليون) كما سبق لنا وأشرنا في موضع سابق من رسالتنا.

ولقد أحسن مقرر لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ في تقريره أمام المجلس لدى نظر المشروع وصف القانون بأنه أقام على دعامتين رئيسيتين: الاحتفاظ بالصالح من أحكام التقنين القائم لأبعد الحدود... مع تهذيب التهذيب الواجب، وتلقين ما استقر من المبادئ في أحكام القضاء المصري... وعلى حين الأساسين أقام المشروع أكثر من ثلاثة أرباع الفواحد الواردة فيه. فانتفع بمراث الماضي، وجعل الانتقال من الوضع القديم إلى الوضع الجديد مجرد تطور طبيعي لا يختلف أمره من هذا الوجه عن أي إصلاح يستعمل الخير بالتدريج هو أدنى في غير تطرف أو عنف. وعلى هذا النحو لا يقطع المشروع الصلة بين الحاضر والماضي<sup>(٣٢٤)</sup>.

ونفضلاً عن أحكام القانون المدني الأول وتحتاج عمل القضاء والفقه لهما لمدة سبعين سنة، أولى القانون الجديد العقلة الإسلامي مكانة مبسوطة بين المصادر الثلاث التي استقى منها أحكامه، فقد استقى ما اشتمل عليه التقنين

(٣٢٢) هادي يخور، المرجع السابق، ص ٨٥، ٨٦.

(٣٢٣) المرجع السابق، ص ١٣٥، ١٧٨.

(٣٢٤) الوسيط، ص ٢٧ (ساشية) نقلًا من مجموعة لأصول التفسيرية، ج ١، ص ١٨١ - ١٢٢.

القلم من أحكام أحقها عن الفقه الإسلامي واستحدث أحكاماً جديدة أعدها عنه كذلك وجعل الفقه الإسلامي مصدراً رسمياً للقانون المدني يأتي بعد النصوص التشريعية (المعمرة من إرادة الدولة)، والعرف (والعادة في الفقه الإسلامي مُحْكَمَةٌ)، ويقدم مبادئ القانون الطبيعي والعادلة<sup>(٣٥)</sup>

وقد ذكرت تلك لجنة القانون المدني بمجلس الشيوخ في تقريرها وقالت: «وقد بينت اللجنة كذلك أن المشروع اعتمد على الشريعة الإسلامية إلى حد بعيد بين مصادره، فجعلها مصدراً عاماً يرجع إليه القاضي إذا لم يجد حكماً في التشريع أو العرف، وجعلها مصدراً لطائفة لا يستهان بها من أحكامه، ولا ينكر ما للفقه الإسلامي من مكانة رفيعة بين مذاهب الفقه العالمي، فكيف لا؟ وقد كان ولا يزال معتبراً القانون العام في كثير من مسائل في مصر. وفي تقوية الصلة بين المشروع وأحكام الشريعة إلقاء على تراث روحي حري بأن يضاف ويتفهم به». وبعد أن حدد التقرير الأحكام المأخوذة عن الفقه الإسلامي غلبت إلى القول: «... كان سند المشروع قريباً ارتكبت إليه اللجنة، وأثبت فيه اتجاهها إلى تقدير ما للفقه الإسلامي من مزايأ أدركها علماء الغرب منذ زمن بعيد، وبني على دول الشرق أن تحلها المحل الخليل بها، وأن تعبر عملياً عن احتزازها بها وحرصها على استدامتها. ولعل من نافلة القول أن يشار إلى أن هذا المسلك أمعن في رعاية ما للمدني من حرمة، وأبلغ في قضاء حق القنماء الذين تمهدوا للفقه الإسلامي بجهتهم وأصروا على أحكامه من الحرمة ما جعلها تنسج لما درج عليه الناس في معاملاتهم»<sup>(٣٦)</sup>.

وهن جعل الشريعة الإسلامية الأساس الأول الذي بني عليه تشريعنا المدني، يقول السهوري الفقه القانوني الكبير، العالم بما يعنيه القانون عموماً والقانون المدني بشكل خاص: «فلا يزال أمنة من أهر الأمان التي تشتمل بها المصالح، وتنطوي عليها الجوانح. ولكن قبل أن تصبح هذه الأمية حقيقة واقعة، ينبغي أن تقوم بهمة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن»<sup>(٣٧)</sup> ولقد وضع السهوري علامة كبرى

(٣٥) د. المرجع السابق، ص ٤٤

(٣٦) المرجع السابق، ص ٤٥ خلاص من مجموعة أعمال التمهيد، ج ١، ص ١٣١ - ١٣٢

(٣٧) المرجع السابق، ص ٤٧ (حاشية)

على هذا الطريق يكتبه «رائد العريد» مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه العربي»<sup>(٣٨)</sup> الذي يدل على معرفة عميقة بالفقه الإسلامي أصبحت إلى معرفته العميقة بالقانون المقارن فأنتجت عملاً لا نظير له، وقمة لم يداها أحد من الداهيين إلى تطبيق الشريعة رغم تذول المهد في معارفة تشهد على التفارق الكبير بين عمل المحترفين من جيل المؤسسين الحقيقيين للقانون المصري، وصحيح من يرلمون شعار تطبيق الشريعة في أبنائها هذه في شعبية وخفة، ودون العلم أو القدرة اللذين يجب توافرها فيمن يتصدى لوضع أسس حياة المجتمع. وقد أشار السنهوري إلى أسلاف هؤلاء (ومنهم كانوا بالمعايير العامة لطاوت مستوى الفكر القانوني بين الجهلين أكثر علماً وأصحت فهماً) بقوله: «وقد حاول بعض رجال القانون أن يستقبلوا المحدث، قدسوا الشريعة الإسلامية دراسة سطحية فجاء لا فناء فيها، وقدموا نموذجاً يشتمل على بعض النصوص في نظرية العقد، زعموا أنها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ليست من الشريعة الإسلامية في شيء. ودار في شأن هذه النصوص حوار حثيث في لجنة القانون المدني بسجل الشيوخ»<sup>(٣٩)</sup>. «ظن واضعو النموذج الذي سبق ذكره أن نظرية حقوق الرخاء ونظرية البطالان ونظرية السب ونظرية الفسخ هي نظريات يمكن الأخذ بها كما هي مبسطة في القوانين الحديثة مع إسنادها إلى مذاهب في الفقه الإسلامي تتعارض معها كل التعارض. ويجهلون أن الشريعة الإسلامية لا تُخدم من طريق أن ينسب إليها ما ليس منها، وإنما تُخدم من طريق دراستها دراسة علمية صحيحة، وأول شرط لهذه الدراسة هي الأمانة العلمية. ولا يعمد الشريعة الإسلامية أنها لا تطاوع في بعض نظرياتها ما وصل إليه القانون الحديث من نظريات معروفة، ولكنها يحبها أن تشبه مبادئها وأن تسيخ أحكامها»<sup>(٤٠)</sup>.

لقد احتشد السنهوري، وجيله من القانونيين العظام، القانون المقارن - وفي إطاره الفقه الإسلامي وتراث الفهاء المصري - مصدراً أول للقانون المدني المصري، باعتباره أقوى سبل التقدم التشريعي، بحيث بطلت كل مادة

(٣٨) مصادر الحق في الفقه الإسلامي. دراسة مقارنة بالفقه الغربي. دار إسماء التراث العربي.

بيروت، ١٩٩٧م، في جزئين

(٣٩) الوسيط، ١ - ص ٤٧ (عاشق)

(٤٠) المراجع السابق، ص ٤٨ (عاشق)

من مواد القانون المدني وأهم عمل تشريعي بعد الدستور - في إطار عشريين تقريباً، منها الفرنسي والألماني والسويسي، وجاء على أعلى مستوى ممكن - أو كما ورد في مذكرته الإيضاحية «حتى ليجوز القول بأن المشروع يمثل من ناحية حركة التغيير العالمية نموذجاً نوياً يصلح أن يكون نواة لتوحيد كثير من النظم المدنية»<sup>(٤١)</sup>، وكان تعاملهم مع الفقه تماماً في قانون موضوعها، ينزع عنه الغلاف الديني، وينظر إليه في إطار التاريخ، على أنه «لا يحتوي جميع البنية الحقوقية للمجتمع، بل على أنه من التاريخ واليه، يقوم في ظروف تليقه، وتنتزع عنه المناسبة»<sup>(٤٢)</sup>. وكان من شأن هذا التوجه أن عارضه الأشخاص المسلمون، وجرى عن ذلك حسن الهضيبي خلال مناقشة المشروع في مجلس الشيوخ بأن صواب المشروع وخطأه سيان؛ لأن كل قانون يجب أن يقوم على القرآن والسنة، وأن ما يلحد من التشريعات الغربية يجب أن يكون قابلاً للرد على هذين المصلدين. كما عارضه حزب الوفد لموقف سياسي؛ إذ كان السنهوري قد انشق عن الحزب عام ١٩٣٧م مع أحمد ماهر والنقراشي، وأعلن الأحراريون عن معارضتهم بعدم إبداء الرأي رغم دعوتهم، وكانت المعارضة وما زالت ظهر مستمرة على أكثر من ترميد الشعارات العامة، وكان جلياً في المناقشات النضوق الفكرية والعلمية الكبيرة للسنهوري على مناهضيه<sup>(٤٣)</sup>، ويبدو أن من لم يستطيعوا مناهضة السنهوري لم ينسوا تأريخهم مع قانونه المدني حتى الآن، وأنهم لم يتخطوا مرحلة الشعارات العامة ومرحلة التحال النظرية والفراغ القانونية الغربية، ونسبتها إلى مذاهب في الفقه الإسلامي مع تبديل ألفاظها، كما سبق وأشار السنهوري نفسه؛

٨٨ - ضمن عملية الإصلاح القضائي والقانوني الثاني التي استشعرت الدولة والعاملون بالقانون ضرورتها لتحديث التشريعات القائمة بما يتناسب وإفاء المحاكم المخضلة وإنشاء محكمة النقض؛ صدرت - قبل القانون المدني ويصله - مجموعة من القوانين الجديدة منها قانون العقوبات (١٩٣٧م)، وقانون المرافعات المدنية والتجارية (١٩٤٩م)، وقانون الإجراءات الجنائية (١٩٥٠م)، والقوانين الإجرائية - كما سلف لنا القول - ليست كبيرة الصلة

(٤١) مسودة الأحوال الشخصية، مصدر سابق، ص ١٢.

(٤٢) د. خير العظم، العثمانية من منظور مختلف، مرجع سابق، ص ٢١٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢١٦.

بالتقواعد الدينية، وقد سبق لـ أن أشرنا إلى تطور قانون العقوبات في علاقته بالتشريع، حيث تم الانفصال بينهما مع صدور قانون العقوبات الأهلي، وأتى قانون العقوبات الصادر عام ١٩٣٧م على آخر سمات هذا الارتباط بإسقاطه كل إشارة إلى الدينة. وبقي، في هذا المبحث، أن نشير إلى قانون الأحوال الشخصية.

يطلق لفظ الأحوال الشخصية على المركز القانوني للأشخاص في الأسرة ويقابلها الأحوال المدنية، وهي المركز القانوني للأموال. ويختلف نطاقها في التشريعات الحديثة، فهي في فرنسا تقتصر على الحالة والأهلية العامة للشخص بينما في إيطاليا تتسع لتشمل الميراث والوصية والهبة<sup>(٤٤)</sup>. وقد عرفت محكمة النقض في حكم شهير لها صدر بتاريخ ٢٦ يونيو ١٩٣٤م بقولها: «المقصود بالأحوال الشخصية هو مجموعة ما يتميز به الإنسان من غيره من الصفات الطبيعية أو العائلية التي رتب القانون عليها آثاراً قانونية هي حياته الاجتماعية، ككون الإنسان ذكراً أو أنثى، وكونه زوجاً أو أملاً أو مطلقاً أو أباً شرعياً، أو كونه ثام الأهلية أو ناقصها لصغر سن أو جنون، أو كونه مطلق الأهلية أو مقيداً بسبب من أسبابها القانونية، أما الأمور المتعلقة بالمسائل العائلية، فكلها بحسب الأصل من الأحوال المدنية، وإنما فالوقف والوصية والضقات على اختلاف أنواعها ومناقشتها من الأحوال المدنية، غير أن التشريع المصري وجد أن الوقف والوصية من عقود لتبرعات التي تقوم غالباً على فكرة التصديق المندوب إليه هبانه، فالتجاء هذا إلى اعتبارها من قبيل مسائل الأحوال الشخصية كما يخرجها من اختصاص الكوالم المدنية التي ليس في نظامها النظر في المسائل التي تحوي عنصراً دينياً في تقرير حكمها»<sup>(٤٥)</sup>.

وكان لأحد أحكام الشرائع الدينية كمصدر مباشر للقانون قد انحصر في الأحوال الشخصية عقب إصدار القوانين الأولى (١٨٧٦م، ١٨٨٣م). وفي إطار هذا الإصلاح القانوني الأول صدرت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والإجراءات المتعلقة بها عام ١٨٨٠م، ثم عام ١٨٩٧م وعُملت

(٤٤) د. توفيق حسن فرج المداخل للعلوم القانونية، د. ٥٥، ١٩٧٨م، ص ٨٧-٨٨.

(٤٥) نفس مدني في ٢٩ يونيو ١٩٣٤م، مجموعة القواعد في ٢٥ ج ٢٥، مدني، ص ٤٠٤.



عام ١٩٠٩م، وعام ١٩١٠م، ثم خُذت تعديلاً جوهرياً في ٣٠ مايو ١٩٣١م حيث صدرت لائحة بالمرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١م نصبت ست كتب الأول هي ترتيب المحاكم الشرعية وتشكيلها، والثاني هي اختصاص المحاكم الشرعية، والثالث: في انتخاب القضاة الشرعيين وتعيينهم ونقصهم، والرابع في إجراءات التقاضي والأحكام وطرق الطعن فيها، والخامس: في تنفيذ الأحكام، والسادس. هي تطبيق الوفاة والوراثة والإشهادات والتسجيل. ونصت اللائحة على أن الأحكام نصنر طبقاً لمعناه اللائحة وأرجح الأقوال من ملعب أي حنفية، ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة، فيجب أن نصنر طبقاً لتلك القواعد (المادة ٢٨٠ من اللائحة).

وفي إطار النزوع إلى التجديد واستكمال البنية التشريعية المصرية في الإصلاح القانوني الثاني، وفي ظل النهوض المصري الشامل في تلك المرحلة والأفكار الليبرالية وحس المواطنة الذي ارتقى في تلك المرحلة إلى مرتبة عالية، ساد بين رجال القانون والتشريع الاتجاه إلى توحيد أحكام قانون الأحوال الشخصية ووضع قانون موحد تسري أحكامه على جميع المصريين. وكان هناك اتجاه إلى أن تكون أحكام الأحوال الشخصية ضمن القانون المدني، ثم اتجه الرأي إلى تجنب لجنة وضع القانون المدني هذه المشقة والقرار قانون خاص للعائلة. وأخيراً استقر الرأي على إصدار قوانين منفردة لكل من المسائل المنفردة ضمن الأحوال الشخصية.

وعُيِّنت الحكومة بالفعل في ٥ ديسمبر ١٩٣٦م لجنة مؤلفة من كبار العلماء لتشؤون قانون الأحوال الشخصية تنوياً عصبياً شاملاً يأخذ من جميع المذاهب الإسلامية ويقتضي ما هو أصحح للناس وأقرب إلى روح العصر. ولكن هذه اللجنة رأيت أن من الأسرع والأنسب إصدار قوانين منفردة لكل من المواضيع التي اصطلاح على تسميتها الأحوال الشخصية. فأعدت نياهاً قانون الموارث (صدر برقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م في ٦ أغسطس ١٩٤٣م)، وقانون الوقت (صدر برقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م في ١٢ يونيو ١٩٤٦م)، وقانون الوصية (صدر برقم ٧١ لسنة ١٩٤٦م في ٢٤ يونيو ١٩٤٦م)<sup>(٤٦)</sup>

(٤٦) صبحي محمدي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ص ٣٣٨ - ٢٤٠

ثم نظم القانون المدني المسائل الخاصة بحالة الأشخاص وأهليتهم، ونظم القانون ١١٩ لسنة ١٩٥٢م المسائل المتعلقة بالولاية والوصاية، فأصبحت هذه المسائل جميعاً خاصة لقواعد تشريعية موحدة؛ أي أصبح التشريع هو المصدر الأصلي بالنسبة لها مع مراعاة أنه يتيح لغير المسلمين في بعض تلك المسائل أن يتقوا على الاحتكام إلى شريعهم الدينية وهو ما يعتبر نوعاً من التحكم الاختياري<sup>(٤٧)</sup>.

ولم يتبدل من المسائل الداخلة في نطاق الأحوال الشخصية سوى المسائل المتعلقة بنظم الأسرة كالخطبة والزواج... والتي يعتبر الدين مصدراً رسمياً أصلياً للقواعد القانونية فيها، ويرجع فيها إلى الشرائع الدينية المختلفة، مع مراعاة أنه يصدر القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المحلية أصبح إعمال هذه القواعد منوطاً بالمحاكم المدنية.

ولم يذهب رأي لؤي في الفقه المصري إلى أن القول بوجود ازدواج في مصادر القانون المصري بين التشريع - كمصدر أصلي بشأن المعاملات أو الأحوال العينية - والدين - كمصدر أصلي في مسائل الأحوال الشخصية - لا مبرر له. فمن جهة أولى لم تعد أحكام الشرائع الدينية المختلفة هي المرجع في المسائل التي جرى العمل على إطلاق اسم الأحوال الشخصية عليها بعد أن أصبحت خاصة تشريعات تنظمها طبقاً لقواعد موحدة بالنسبة للمصريين جميعاً بصرف النظر عن الاختلاف في الفهامة أو الطائفة. ويرتب على ذلك أن استخدام اصطلاح الأحوال الشخصية، - الذي يعتبر من ملاحظات الاستيادات الأجنبية، وتعد جهات القضاء - من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خاطئة في القانون، بعد أن انحصرت المسائل التي يرجع في شأنها إلى الشرائع الدينية في علاقات الأسرة من زواج وطلاق ونحوها، بل في بعض هذه العلاقات فقط<sup>(٤٨)</sup>.

ولم تعد لتلك البعثة قيمة، حتى بهذا المفهوم الضيق، بعد صدور

(٤٧) د. بوفيق حسن مرجع المداخل للعلوم القانونية، ٢، ١٩٧٨م، ص ٨٧ - ٩٠.

(٤٨) د. سمير عبد السيد ساهو النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢م، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس المحلية، حيث أصبحت المحاكم المدنية هي المختصة بنظر منازعات المصريين في مسائلهم المالية وأحوالهم الشخصية على السواء، بصرف النظر عن اختلاف عدلتهم وطوائعهم حتى ولو كان الاختصاص ينظر الرأع لدائرة مخصصة من دوائر المحكمة، فهي ليست جهة قضاء مختلفة بل جزء من الجهاز القضائي

ويليد هذا النظر أن المسائل التي جرى العرف أو العمل القضائي أنما على اعتبارها من موضوعات الأحوال الشخصية التي تحكمها الشرائع المكيّنة قد خرجت من هذا الحيز وأصبح التشريع يحكمها، بتنظيم المواد من ٢٩ إلى ٥١ من المئتين المني أحكام الحالة والأهية. وتنظيم المرسوم بقانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٥٢م مسائل الولاية والوصاية والقوامة والحجر والنية، وأصدر المظفر مهقاً للمصريين جميعاً على اختلاف أديانهم، وكذلك الحال بالنسبة للميراث والوصية والتصرفات المطابقة إلى ما بعد الموت. جذير بالذكر أن مسألة الازاعة الموضوعة الحاكمة في مسائل موارث ولهاها خير المسلمين كان يشوبها شيء من الغموض على صعيد التشريع حتى تحسنت بصدور قانون الموارث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م، والذي يرد في الحذكرة الإيضاحية لمطروحه (وسقط طبق هذه الأحكام على جميع المصريين مسلمين كانوا أو غير مسلمين)<sup>(١٩)</sup>

ولقد نصت المادة الأولى من القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٤٤م على أن: «لوائن الموارث والوصية، وأحكام الشريعة الإسلامية فيها هي قانون ابلد لهما يتعلق بالموارث والوصايا. على أنه إذا كان المورث غير مسلم جاز لورثته في حكم الشريعة الإسلامية ولوائن الميراث والوصية أن يتلقوا على أن يكون المورث طبقاً للشريعة المتروية. والتوريث طبقاً للشريعة المتروية المتخالفة للشريعة الإسلامية هذا هو نوع من التحكمم الانطاقي حيث يشترط اتفاق جميع الورثة، وهو ما يهي التنازل من قبل الورث ذي النصيب الأكبر طبقاً للشريعة - لغيره من الورثة، إذا كانت شريعتهم تعطيهن نصيباً أكبر وهو تبرع وتصرف في الحق بعد ثبوته، وليس تطبيقاً لشريعة غير الشريعة الإسلامية، وقبوه يكون كذلك طبقاً للشريعة الإسلامية التي تحدد الورثة»<sup>(٢٠)</sup>.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٨٣

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨٤

ولم يتم إتفاق الورثة على تحكيم شرعيتهم سوى حكم الشريعة الإسلامية باعتبارها الشريعة العامة وليس باعتبارها شريعة دينية

وقد حسم القانون المدني الجديد هذه المسألة بعد أن كانت مثار خلاف طويل في المقام والقضاء<sup>(٥١)</sup>. نص في المادة (١/٨٧٥) على أن "تتبع الورثة وتحديثاً أنسابهم في الإرث، واستقل أموال التركة اليهم تسري في شأنها أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الصادرة في شأنها". وزادت المحكمة الإيطالية الأمر جلاء بقولها: "وقد حسم المشروع بهذا النص الخلاف القائم في أمرين جوهريين في الميراث. ففطس بأن الشريعة الإسلامية هي التي تطبق في ميراث المصريين حتى ولو كانوا غير مسلمين، وحتى لو افترض جسيماً على تطبيق قانون ملتهم. وجعل هذه الشريعة هي التي تطبق على جميع مسائل الميراث"<sup>(٥٢)</sup>. وقد قضت محكمة النقض بأن أحكام الموارث الإسلامية التي تستند إلىصوص قاطعة في الشريعة الإسلامية، والتي استمد منها قانون الموارث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣م تعتبر في حق لمسلمين من النظام لعام بصلتها الوثيقة بالدعائم القانونية والاجتماعية المستقرة في ضمير الجماعة<sup>(٥٣)</sup>.

وعلى ذلك فقد أصبح نطاق الأحوال الشخصية التي تعتمد فيها الأحكام القانونية، وتختلف باختلاف الأديان والمثل مقتصراً على نطاق علاقات العائلة أو الأسرة، بل على بعض علاقات الأسرة فقط التي لم يضر بشأنها تشريع خاص<sup>(٥٤)</sup>. ويسري على المسلمين في هذه الحالة أرواح الأحوال في مذهب أبي حنيفة أما بالنسبة لغير المسلمين تسري عليهم أحكام شرائعهم الموثقة إن كانت لهم جهة قضائية معترف بها من الدولة وقت صدور القانون رقم ١٢٢ لسنة ١٩٥٥م، واتحلوا في المذهب والملة، ولم تعارض أحكام

(٥١) في تاريخ هذا الخلاف وتبعياته تطور القانون الحاكم للموارث، ع. عبد الرزاق السعدي. وفي غير السهم فيما جاور الشئ، مجموعة مقالات وأبحاث مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة، مرجع سابق، ص ٥١١ وما بعدها

(٥٢) مجموعة الأعمال التحضيرية، ج ٦، ص ٢٠٠ و ٢٠١

(٥٣) نقض مدني في ١٤ يولييه ١٩٨١م، مجموعة أحكام النقض السنة ٢٢ وم ٢٢٦، صفحة

## شريعتهم مع النظام العام في مصر<sup>(٥٥)</sup>

وحتى في هذا النطاق الضيق لا يرى الدكتور سمير عبد السيد تدعو - ومن معه - أن مصدر القاعدة القانونية في هذه الحالة هو الدين، بل هو القانون الوضعي. ذلك أن القاضي عندما يطبق الشرائع الدينية فهو يأنثر بأمر الدولة، ومن ثم تعتبر هذه الشرائع، في الحدود التي سمحت للدولة بتطبيقها، صادرة عن إرادة الدولة ذاتها إذ من الواجب التفرقة بين مصدر القاعدة القانونية وبين مضمونها، ومصدر القانون دائماً هو سلطة الدولة، أما مضمونه فيرجع إلى أصول مختلفة. وكل قانون مطبق في الدولة هو قانون وضعي، من وضع هذه الدولة ذاتها<sup>(٥٦)</sup>.

وتأتي فريدة هذا الرأي من تجاوزه رصد ما هو كائن إلى فهم دلالة بالنسبة لطبيعة الدولة الحديثة، وهو بلدان ما سبقت الإشارة إليه من سيطرة الدولة الحديثة على عملية التشريع، حيث تُصدر القانون، أو تُقبل به، وتقرره. حتى أن واقع الحال يشهد بأن اختراق الدولة المصرية للمجتمع ونحوه من إهل هذه الدولة القائمة على منطق علماني في الإدارة والقانون قد توقف في مجال قانون الأسرة - على خلاف ما كان من أمر الدولة في تركيا - عند الأفكار التي طرحت في بدايات الإصلاح التشريعي الذي في عهدي الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، وإن كان قد استوعب الجزء الأخرى مما كان يُعرف سابقاً بالأحوال الشخصية.

٨٩ - وطرح على القضاء الإداري مؤخراً نزاع حول حدود سلطة الكنيسة فيما يتعلق بمسائل الزواج والطلاق والعلاقة بين السلطة الكنسية المسيحية وسلطة الدولة عمومًا، حيث أقام أحد المسيحيين دعوى أمام محكمة شمال القاهرة طالبًا الحكم له بتطبيق روجته للهجرة والنفور، فأصدرت المحكمة حكمها بالتطبيق دون نص على حرمانه من لزواج مرة أخرى، فتقدم المدعي بلكية بطلب استعراج تصريح زواج تنفيذاً للمادة (٦٩) من لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس، بيد أن الكنيسة رفضت إعطاء هذا التصريح وطعن المدعي على ذلك القرار أمام محكمة

(٥٥) المصدر السابق، ص ٢٨٩.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

القضاء الإداري التي قضت في ١٤/٣/٢٠٠٦م بإلغاء قرار الكنيسه تأسبت على أن المادة (٦٩) من لائحة الأحوال الشخصية للأقياط الأرثوذكس التي أقرها المجلس الملي العام بتاريخ ٩/٥/١٩٣٨م تقضي بأنه يجوز لكل من البروحين بعد الحكم بالطلاق أن يتزوج من شخص آخر إلا إذا نص الحكم على حرمان أحدهما أو كليهما من الزواج، ومن ثم يكون امتناع جهة الإدارة (الكنيسة) عن منحه تصريحاً بالزواج غير قادم على سبب ومعاملاً لأحكام الدستور التي كفلت المساواة والحرية الشخصية. ولم يبق هذا الحكم قبولاً لدى الكنيسة، فطعن عليه أمام المحكمة الإدارية العليا، على اعتبار أن مسألة الزواج الثاني أمر ديني بحت، يجب أن يتم وفق قوانين الكنيسة ولا يجوز إجبار الرئيس الديني على الترخيص به، وأن حكم التطلاق الصادر للمطعون ضده وإن كان يفصم قرى الزوجية من الدحية المدنية في مواجهة الدولة غير أنه لا يفصم عقد الزواج الديني، حيث لا يفصم هذا الزواج ولا الرئيس الديني بعد التحقق من موجبات ذلك وفق لأحكام الشريعة المسيحية، وأن حكم المادة (٦٩) من اللائحة التي استند إليها الحكم المطعون فيه قد سقط من مجال التطبيق من تاريخ العمل بالقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، والتطرق إلى مسألة الزواج الثاني يتضمن عدواناً على أصول العقيدة المسيحية، وفي حين إن الدستور يوجب الاعتداد بما ورد بالكتب السماوية من أحكام قطعية.

بيد أن المحكمة الإدارية العليا قد أبدت حكم محكمة القضاء الإداري بحكمها الصادر في ١/٣/٢٠٠٨م صغيرة إلى أن بطريركية الأقياط الأرثوذكس هي شخص من أشخاص القانون العام، ومن ثم فإن المنازعات التي تكون طرفاً فيها يتخذ الاختصاص بنظرها لمعالم مجلس الدولة باختيار صاحب الولاية العامة في الفصل في المنازعات الإدارية، ومؤسستة قضائياً على أن لائحة الأحوال الشخصية للأقياط الأرثوذكس التي أقرها المجلس الملي العام في ٩/٥/١٩٣٨م هي المعتمد بها في مجال الأحوال الشخصية للأقياط، وأنه لا يوجد عمل تقوم به جهة الإدارة أياً كان الشكل الذي اتخذه مُحققاً ضد رقابة القضاء، حيث جميع أعمال الإدارة وتصرفاتها يجب أن تخضع بحكم الدستور للرقابة القضائية أياً كان المجال الذي يتووله التصرف القانوني، استأنق إلى حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم ١٥١

لسنة ٢٠٠٦ قضائية دستورية بجلسته ٢٠٠٠/٦/٣م بصدد لائحة الأحوال الشخصية سائلة الذكر وأن الرئيس الديني في شريعة الأقباط الأرثوذكس لا يباشر اختصاصه بمسأى من القواعد المنصوص عليها في هذه الشريعة، وأنه وهو يمارس هذه السلطة يخضع لرقابة القضاء للوقوف على ما إذا كان هذا الرئيس الديني محققاً في امتناعه عن إعطائه هذا الترخيص أم أنه تجاوز سلطاته المنوطة به بموجب قواعد شريعة الأرثوذكس بما يظل خروجا عليها.

وقالت المحكمة: إن ذلك لا يعد تدخلا من القضاء في الشأن الديني، وإنما هو إعلاء لهذا الشأن لتحقيق مقاصد وأهداف الشريعة، ولإيجاد المواءمة بين فرائد القانونين على الشأن الديني وحقوق المواطنين الشخصية الدستورية، وفي إطار قواعد الشريعة دون خروج عليها أو تجاوز لها. وأن مدى الحكم المشار إليه أن المظنون ضده لم يعد مقبولا، ولم يعد ثمة زواج قائم وهو لشرط الذي اعتبرته لائحة الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس مانعا من مواع الزواج، ولذلك فإن التطبيق السليم لأحكام الشريعة الأرثوذكسية التي عبرت عنها اللائحة المذكورة يقتضي بحق المظنون ضده في الزواج لانقضاء عرى الزوجية، ومن ثم يكون الامتناع عن إصدار ترخيص زواج للمظنون ضده غير قائم على سند، ويكون الحكم الصادر بإلغائه مطابقا للحق والصواب مما يتعين معه رفض الطعن والزام جهة الإعادة المصروفات<sup>(٥٧)</sup>.

وقد علق البعض على ذلك الحكم بوجوب التفرقة بين صدور حكم نهائي بالطلاق يكون مزمنا وواجب النفاذ، وبين التصريح للمكاهن بتزويج المطلق وهو حق للسلطة الدينية وحدها، وليس أثرًا حتميا ومباشرا لحكم الطلاق؛ لأن الأمر يتعلق بقيام مانع تراء السلطة الدينية من إتمام الزواج الثاني برسم أفرادها بصدر حكم نهائي ومزمم بالطلاق؛ لأن للرئيس الديني سلطة الموافقة على إتمام الزواج الثاني لتزويج أو المرأة بعد الطلاق أو عدم الموافقة، وأنه يعمل في نطاق مختلف من سلطة القضاء في الحكم بالطلاق؛ لأن الزواج لا يتم إلا بإرادة السلطة الدينية بعد موافقة الزوجين؛ حيث للسلطة الدينية وحدها أن تقر شرعية الزواج الثاني مع التسليم بصحة

(٥٧) الأهرام، ٨/٢/٢٠٠٠م، ٢٠٠٨/٣/١٤م.

الحياة، ٦/٣/٢٠٠٠م، ٢٠٠٨/٣/٢٠م.

الحكم بالطلاق وقيام آثاره القانونية باعتباره حكماً نهائياً ومبرقاً. أما تصريح الرئيس الديني بالزواج الثاني للمطلق أو المطلقة فهو أمر يدخل في نطاق قيام المانع من إتمام الزواج الثاني لمطلق أو المطلقة أو عدم قيامه، وهذا المانع ديني بحت، ولا يلزم الرئيس الديني بوجوب أسبابه؛ لأنه في ذلك صئول أمام الله وهو ليس أثراً حتمياً للطلاق النهائي، ذلك أن إتمام زواج جديد له شروط وأحكامها المخلو من الموانع الشرعية، وهو أمر لا يدخل في اختصاص المحكمة عند إصدار حكمها بالطلاق، كما أن البت فيه لا يدخل في اختصاصها<sup>(٥٨)</sup>.

واقترح البعض عرض الأمر على المحكمة الدستورية؛ لرفع التناقض بين اتجاه محكمة النفس واتجاه المحكمة الإدارية العليا. حيث لفت محكمة النفس صراحة بأن إلغاء المحاكم المدنية يقتضي العامة الأولى من القانون رقم ٤٦ لسنة ١٩٥٥م يقتصر نطاقه على اختصاص المحاكم المدنية بولاية القضاء في بعض مسائل الأحوال الشخصية دون أن يمتد إلى السلطات الممنوحة لرجال الدين والتي ما زالت باقية لهم (حكم النفس في الظن رقم ٨ لسنة ٣٩ في ١٧/٥/٧٢). وبأنه لا يجوز للمحكمة الاقترب من الأسرار الكنسية وأعضائها سر الزواج (حكم النفس في ٧٨/٦/٢٠ في الظن ٣ لسنة ٤٧ قضائية)<sup>(٥٩)</sup>.

وأمام تواتر الأحكام القضائية في ذات الاتجاه حركت الكنيسة مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد للمسيحيين بشأنها دعا المجلس الوطني إلى تعديل لائحة ١٩٣٨م التي تتوسع في حالات الطلاق، (جدير بالذكر أن الجهتين تتذرعان تمثيل المسيحيين في هذا الشأن، وفي أمور أخرى غيره).

وكان اتجاه الكنيسة ناتجاً عن رأيها أن لائحة عام ١٩٣٨م تتوسع في أسباب الطلاق بما يتنافى مع تعاليم الدين، وأنه اعترفت عليها منذ عام ١٩٦٢م، وأن تلك اللائحة سقطت بصدور القانون ٤٦ لسنة ١٩٥٥م (رغم أن قانون المدكور تناول جهة الفصل في الخصومات، ولم يتناول مضمون القواعد القانونية)، ومن ثم فقد عملت الكنيسة منذ عام ١٩٧٨م على إصدار

(٥٨) المستشار سمر صادق، نائب رئيس مجلس الدولة السابق، لأحكام، ٢٠٠٨/٣/٢٦م.

(٥٩) المستشار جميل لانس ساي رئيس محكمة الاستئناف السابق، لأحكام، ٢٠٠٨/٣/٢٨م.



قانون أو لائحة موحدة للطوائف القبطية المصرية، اتفق ممثلو الطوائف عام ١٩٩٨م على نسخة مرفعة منها، وتقدمت إلى وزارة العدل لتطبيقها للبرلمان. وقد عملت الكنائس المسيحية الثلاث (الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية البروتستانت) في هذه اللائحة على توحيد القواعد المشتركة بينها فيما يخص الحظية، وأركان الزواج، وشروطه، وموانعه، وإجراءات عقده، وبعده، وحقوق الزوجين، وثبوت النسب والسلطة الأبوية، وأحكام النفقة والحضانة وغيرها، إلا أن أهم المبادئ التي يراعيها المشروع الموحد هي وحدة الزوجية، واحترام الفكر المسيحي الديني للزواج فلا يعد الزواج صحيحاً إلا إذا تم براسم دينية على يد رجل دين مصرح له من الرقابة الدينية. أما في شأن الطلاق فإن المشروع لا يجهز طلب التطلق إلا لعلّة الزنا، وإن كان طرح مفهوماً جديداً له، وهو ما وصفه بالزنا الحكمي وليس الفلني، بمعنى إثبات فعل يدل على الخيانة الزوجية مثل هروب الزوجة مع رجل غريب ليس من معارفيها، والشذوذ الجنسي، والتحرش على ارتكاب الزنا والمجور، والحمل في وقت يستحيل فيه الاتصال الجنسي مع الزوج لسفره، كما يفرق المشروع بين أسباب بطلان الزواج وبين الطلاق<sup>(٦٠)</sup>.

وفي موازاة هذا المسمى أقيمت دعوى أمام القضاء الإداري بطلب إقرار المشروع المذكور الذي حاز على موافقة الأزهر فضلاً عن الطوائف الثلاث المشار إليها<sup>(٦١)</sup>، وقد أعلن الأزهر لاحقاً أنه لا شأن له بالمشروع المذكور.

كما أقيمت دعوى أخرى بطلب بطلان لائحة ١٩٣٨م، والتي تتوسع في حالات الطلاق.

في تطور لافت باقر المجلس الأعلى بنشر قراره بتعديل بعض مواد لائحة ١٩٣٨م في جريدة الوقائع المصرية (العدد ١٦٦ الصادر في ٢ يوليو ٢٠٠٨م) بغية وضع حد للمجمل حول إلغائها من عنده بصور القانون ٤٦ لسنة ١٩٦٥م. وانتقد بعض الأقباط ذلك التصرف باعتباره انتصاراً لرؤية جناح المستقبل في مجمع الأساقفة الذي يتيسر التأويل الحرفي للنصوص، ويعمل الأبعاد الإنسانية والمجتمعية والقانونية التي تحكم شأن الأحوال الشخصية

(٦٠) جريدة الحياة، ٢٠٠٨/٦/٣٠.

(٦١) جريدة الدستور، ٢٠٠٨/٢/٢١ و ٢٠٠٨/٣/١٦م.

للقباط، فضلاً عن وعاله انزوى لأكثر انعناحاً وعمماً للمسيح الأرثوذكسي الذي يقدم الإنسان على النص، والمضمون على الشكل، والروح على الحرف. وأن اختصاص التشريع والمصل في القضا قد سحب من المجالس النية بالقانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م، وأصبح حقل السلطة التشريعية والمحاكم المدنية وحدهما، وعليه فلا يحق للمجلس إصدار التشريعات دون مصادرة بحقه في التراجع مشروعات بقوانين ترسل لوزارة العدل لمراجعتها، ثم دفعها في مصادرها التشريعي الذي رسمه القانون وحلله المستور، كما فعلت الطوائف المسيحية مجتمعة في شأن مشروع قانون الأسرة للطوائف المسيحية المصرية آنف الذكر، وذكّر صاحب هذا الرأي بأن المجلس المحلي أصدر تعديلات صائبة سنة ١٩٥٥م، ولكن المحاكم لم تعتد بها، مقرر أن القانون الواجب الاتباع هو لائحة ١٩٣٨م<sup>(٦٢)</sup>.

بل إن هناك اتجاه بين المسيحيين يذهب إلى أن المادة الثامنة من لائحة ترتيب مجلس الأقباط الأرثوذكس (المجلس المحلي العام) الصادرة بقرمان لهاب العالي في ١٤ مايو ١٨٨٣م، فصرحت اختصاص ذلك المجلس على النظر على الأوقاف الخيرية التابعة للقباط، وأن قرار إنشاء المجلس المحلي العام خلا من أي اختصاص يقول له حق سس أية لوائح تتعلق بالأحوال الشخصية للقباط، وأن مؤدى نص المادة (١٥٣) من دستور ١٩٢٣م أن للملك وحده حق تنظيم الأحوال الشخصية للطوائف غير الإسلامية، ومعنى ذلك أن لائحة الأحوال الشخصية التي أصدرها المجلس المحلي العام بتاريخ ١٩٣٨/٧/٧ قد صدرت ممن لا يملك حق إصدارها، وأن المجلس المحلي العام قد اغتصب سلطة الملك الذي تاط المستور بها وحده ترتيب المصالح العامة، ومن ثم تكون تلك اللائحة قد صدرت باطلة بل منقصة. وأن رئيس الجمهورية هو وحده المخفص، لأن بإصدار القرارات الخاصة بتنظيم المصالح العامة، وأن التعميل الأخير الذي صدر عن المجلس المحلي كان يخرن صدور من مجلس الشعب الذي يملك وحده سلطة التشريع<sup>(٦٣)</sup>.

(٦٢) كمال داغر مرسى، مقال بعنوان هل المجلس المحلي جهة شرعية؟ المصري اليوم، ٢٥/

٢٠٠٨م

(٦٣) المستشار فليب حليم نائب رئيس مجلس الدولة، مذكرة بحدود اللائحة الأحوال الشخصية للقباط الأرثوذكس بين الطلاق والانعقاد، جريدة المصري اليوم، ٢٧/٦/٢٠٠٨م

## المبحث الثالث

### تحليل نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١م واقضية تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية

٩٠ - كان الإصلاح التشريعي الثاني الذي تناولناه في المبحث السابق مرتبطاً، في بعض أوجهه، بدستور ١٩٦٣م، واستند مصر سيادتها القضائية وفق معاهدة مونترود. وكانت هذه الأمور جميعاً علامة على نهج الفقه والقضاء المصريين الذي بلغ مداه في الفترة الليبرالية بين ثورتي ١٩١٩ و ١٩٥٢م. وقد تعاملت لجنة رجال القانون المصريين آنذاك مع الدين كمصدر للقانون على نحو بالغ السهولة والنسج، غير أنه السنيوي وجد على النحر الذي سبق الإشارة إليه.

لقد كانت تلك النهضة القانونية جزءاً من نهضة المجتمع المصري الذي كان ينمو وينفتح ويحيد صياغة مؤسساته وقوانينه على نحر يشهد بالوعي والخبرة والمهنية، ويشهد عود قواه السياسية، وتنتشر الثقة في صفوف جماهيره، ويتألق على نحر لم يسبق له مثيل في التاريخ المصري، ويتطلع إلى مستقبل يليق بتاريخه وامكاناته. وفي نفس الوقت كان البعد الاقتصادي في عملية النمو هذه يعاني بصورة واضحة ومشكلات اجتماعية عامة تتعلق بسوء توزيع الثروة، وإسناد احتياجات القطاع الأوسع من الجماهير. وكان النظام الملكي أحقر من أن يستوعب هذه التطورات في ظل تلاعب الملك والإنجليز وأحزاب الأقليات بقواعد الحياة السياسية والدستور، الأمر الذي أدى إلى أزمة حكم مستعصية. ومن ثم تقدمت المؤسسة العسكرية في ٢٣ يوليو ١٩٥٢م لتأخذ زمام المبادرة لإصلاح الوضع. فألغت الملكية، وطلبت من الأحزاب تصحيح أوضاعها، وشرعت في

وضع دستور جديد لجمهورية ديموقراطية<sup>(١)</sup>

وأمام اكتشاف ضعف النظام الحزبي القائم، والترحيب الجماهيري الواسع بالحركة المباركة، وإعواء بعض مبادئ قانوني العهد القديم، قرر الضباط الأحرار الاستمرار في الحكم. وثبتاً فثبت تبلورت ملامح النظام الناصري انطلاقاً من أهداف الثورة الستة، التي تذكر بمبادئ الجمهورية التركية الصفة التي سلفت الإشارة إليها.

لقد مثلت الناصرية مخرجاً من أزمة سياسية نظامية تميزت بتوازن بين نظام قديم عاجز عن الاستمرار وقوى مناهضة غير قادرة على إزاحته والمحلون محلّه، نظام الجيش - المؤسسة الوحيدة التي ظلت على شيء من الثبات في ذلك الحين - بانقلاب استولى به على السلطة؛ ليرفض وصايته على المجتمع بأسره - بما فيه الطبقة المساندة - لفترة مؤقتة تسمح بإعادة ترتيب الأوضاع لتحقيق الاستقرار لصالح استمرار النظام بكلّيته، ومن ثمّ يخلي الساحة لطرائق الحكم المعتادة وللممثلين الطبيعيين للطبقة السائدة. على أن الظروف التاريخية التي ظهرت فيه الناصرية والتوازنات الدولية والدمج الشعبي أدت إلى تطور هذا الاستيلاء المؤقت على السلطة إلى حكم استمر لفترة طويلة نسبياً، واستجاب لمتطلبات وضعه الخاص في ظل غياب برنامج سياسي مسبق، واعتمد على تقوية جهاز الدولة، وتعزيز سلطته على المجتمع إلى أقصى حد، وما استجبه ذلك من مصادرة الحريات السياسية تماماً. فأحدث تطورات عميقة في الواقع الاقتصادي الاجتماعي. ومثل ذروة طموح البرجوازية الناصرية في الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية المستقلة. وقد لعبت الشخصية الكاريزمية لعبد الناصر، والجنح الشعبية للطبقة العاملة والملاحين، في مقابل مصادرة العمل السياسي المستقل عن جهاز الدولة والحريات النقابية والسياسية، دوراً مهماً في بلورة السمات الخاصة للعهد الناصري.

لقد أدت النزعة القومية الناصرية المتميزة بحبائها الشعبي إلى توحيد الشعب خلف القائد، كما أدت، بجانبها مع تنامي الروح السلطوي

(١) صلاح عيسى - دستور في صندوق القمامة، قصة مشروع دستور ١٩٥٤م، مركز القاهرة، ودراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠٦م، تليهم د. عيسى البر

ومصادرة الحياة السياسية إلى انقطاع الليبرالية، فأصبح المجتمع موحداً في الفكر والإرادة، رافقاً للتنوع والاختلاف، باختصار شمولياً وأدب سياسة التأميم والتمصير إلى هجرة الجاليات الأجنبية التي كانت تضمي على مند العصر الملكي المزدهرة تنوعاً حضارياً وثقافياً واسعاً، وأحلت محلها جموع من سكان الريف الواقعين إلى حاتم المدن بحثاً عن مستوى معيشي أرقى من خلال التوظيف في القطاع العام وجهاز الدولة الذي وسعته برامج التنمية الناصرية، والعاملون - رغم ثقلهم التعليمي - لقادة رغبة يهلب عليها الطابع العنفي. ومع الانفجار السكاني الذي أتاحه الشعور بالأمان، وانفتاح أفق المستقبل خلال الفترة الناصرية بدأت المدن - في الفترة التالية لحرب ١٩٧٣م - تحاط بحزام من الفقر، فتم تريف المدن على صعيد المظاهر الحضارية وعلى صعيد الأفكار، وحلت المفاهيم وطرائق التفكير النقيض محل كل من الليبرالية الملكية والقومية الناصرية. ومع تباطؤ برامج التنمية التي بدأ قبل ١٩٦٧م، والتعطيل عنها لصالح اقتصاد السوق فيما بعد ١٩٧٣م أخذت الفجوة بين الموارد والاحتياجات تزداد، والأزمة الاقتصادية تشتعل.

لقد انهزم حلم الجماهير في الناصرية، وبدأت عملية مراجعة اجتماعية وثقافية واسعة لمسيرة التحديث التي بدأت قبل ما يزيد على قرن ونصف من الزمان. وبعد النظام السافاتي إلى استغلال تصاعد الشعور الديني بحثاً عن قاعدة شعبية في مواجهة أزماته وبقاها النظام الناصري. لقد كانت عوامل الفجور تتجمع، وانطلقت بعد حرب ١٩٧٣م. وزاد عليها الانفداح على الدول النفطية التقليدية في نظم حكمها وأكادها، فكانت هجرة المصريين إلى الخليج رافداً زاد من ازدهار الوعي الديني. وكما انفتحت الدولة تجاه الخارج تراخت قبضتها على المجتمع في الداخل، وأعلنت تنسحب من الوحدة العامة مركزة اهتمامها على الحفاظ على البقاء وترك الناس وشأنهم في تدبير معيشتهم، وفي الأحداث من القانون، وفي تنظيم أمور مجتمعاتهم، فليحيا الناس إلى دينهم وشريعته، وانتشر التيار الإسلامي، وازدهر على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

لقد كن الاتبعات الواسع والحاد للتيار الإسلامي، الذي سبقه مد يساري يشابهه في الاتساع والحدة، دلالة على تمكك الأساس المعوي للدولة وضعها المعلي بعد انكسار الناصرية والحاجة إلى تأسيس جديد. ولم

يكن ذلك ناجماً فقط عن ضعف الدولة في فترة السادات، بل كان كذلك ناجماً عن قوة الدولة الناصرية لرائدة عن حد الاعتدال، بحيث بدت الدولة الساعية النقص عن حد الاعتدال كأنها انهيار تام أو انحلال يستلزم إعادة البناء على أسس مغايرة.

وتوسعت أشكال الوعي الديني بين أشكال سياسية واضحة، وأشكال جهادية عنيفة، وأشكال شمية مهوَّمة لا تميز إلا عن السخط والظلم والحنين لفردوس مفقود كامن في العصر الذهبي للإسلام الذي تم تجريده ورفعه فوق الواقع؛ ليعمل نوقاً من الأسطورة. وأدى ذلك كله إلى وضع مسيرة التحديث التي بدأت ليل ما يندرب لرتين موضح التساؤل، وأصبح مفهوم الدولة القومية الحديثة مطروحةً لمراجعة فكرية واسعة، وتساعد المد الإسلامي في مصر والمنطقة العربية، وتصادفت معه الدعوة إلى العودة للشريعة الإسلامية باجتماعها النظام القانوني المتجذر في مجتمعاتها<sup>(٢٦)</sup>.

في هذا الإطار، وفي سياق مساعي النظام الساداتي لاستقطاب تأييد الجماهير، تضمن دستور ١٩٧١م في المادة الثانية إضافة إلى النص التقليدي على الإسلام كدين للدولة، أن تكون الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع. وقد استلزم ذلك إعادة طرح عملية الانتقال من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الحديثة على بساط البحث مجدداً. وأسهم رجال القانون بطورهم في ذلك، وتوجت تلك الجهود بتعديل المادة الثانية من الدستور بجعل الشريعة المصدر الرئيسي للتشريع، ضمن تعديل أجري على الدستور بموجب استفتاء تم في ٢٢ مايو ١٩٨٠م تضمن عدداً من أمور أخرى أبرزها: إعادة إضافة انتخاب رئيس الجمهورية لمدة أخرى بدلاً من مدة واحدة أخرى. وكان هذا التعديل بدوره مطلقاً لمزيد من الأبحاث، كما كان محلاً

(٢٦) في تفسير نشأة وصعود التيار الإسلامي الراهن في مصر، انظر على سبيل المثال: د. عبد الله شبيب، الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٣م. ود. هالة مصطفى، الدولة والحركات الإسلامية المعارضة في جدي السادات وسبوت، كتاب الممرسة، القاهرة، ١٩٩٦م. والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، وصفت محمد سيد أحمد، العلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠م، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، عام ١٩٩٤م وكذلك بيل عبد الفتاح «المصحف واليه» صراع الدين والدولة في مصر، مديوني، ١٩٨٤م.

للاجتهااد القضائي، خصوصاً من المحكمة الدستورية العليا وفي ذلك الإطار قُدم عدد وافر من الرسائل العلمية في كليات الحقوق في أقسام القانون العام، وتاريخ القانون، فضلاً عن قسم الشريعة يطبقة لحال، بالإسراع إلى سبل جارف من المقالات والأبحاث والندوات والمؤتمرات. وفي حين كانت بعض تلك الدراسات والأبحاث تنزّل إلى مستوى البحث العلمي المصغر، جاء الكثير منها أقرب إلى مستوى الوعي الشعبي والدعابة الأيديولوجية المباهرة.

٩٩ - ويمكن القول أن الاتجاه إلى أن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع اتجه قديماً في الجسم القضائي والعشري المصري، وكان له مؤيدوه على السواء. وهذا مفهوم على ضوء أن الاتجاهات المتعددة بكمال الشريعة وأصقيتها في أن تكون القانون العام في البلاد لم تختلج من الوجود بعد الأخذ بالتقنيات الحديثة. ونشير في هذا الصدد إلى الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بجلسته ١٩٥٢/٥/٢٦م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية والمقامة من أحد المواطنين ضد مصلحة السكك الحديدية بطلب حلاوة اجتماعية، والذي ورد في محتواه: رداً على دفاع المدعي بأن ليس من مصلحة العدالة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على رواج الميراث، إلى القول: «سما يزيد هذا الأمر حلاوة، ووضوحاً ما نصّ عليه الدستور في المادة (٦٤٩) من أن الإسلام دين الدولة الرسمي فعبارة مطلقة كهذه تقطع بأن أحكام الإسلام لها السيادة العامة في هذه البلاد ترفع كل ما يعترضها وتزيله، وكل تشريع يصدر متافياً لها يكون غير مستوٍ». ويؤيد هذا الرأي الفارخ التشريعي لهذه المادة... وهذا النص من الإطلاقة والشمول والعموم بحيث لا يسمح بأي تدخل لريبة المشرب أو لظن من الظانين. ولا منفع لهما ساق المدعي تعدياً على هذه المادة من أنه لا يقصد منها التدخل في ديانات ومعتقدات الأئمة والمعتصية بعد ما سلف يرافقه ولا ما يتقوله المدعي من أن ما قصد إليه واضح. الدستور وعنه هو الرسيات التي تتصق بالدولة كشخص مصري؛ إذ إن ذلك أقرب إلى انهيار منه إلى الجهد الذي يُبذل به في مقام الرد»<sup>(٣٦)</sup>

(٣٦) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم (١٩٥) لسنة (٤) قضائية، بجلسته ١٩٥٢/٥/٢٦

وعند وضع دستور ١٩٧١م، طرح على لجنة الدستور اقتراح بأن يضاف إلى نص المادة الثانية أن «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع» وقد اتجهت اللجنة إلى اعتماد النص الذي ورد في الدستور على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع» استناداً على ما ورد في المذكرة المصنوية من أن «وضع النص بهذه الصيغة توجهه للمشرع وجهه إسلامية دون ملحه من استحداث أحكام من مصادر أخرى، في أمور لم يفتح المقطع الإسلامي حكماً لها، أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام في شأنها تملطاً مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن. بل إن في انقاص ما يسمح مثلاً بالأخذ بالفوائين الجزائية المحظية مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية، وكل ذلك ما كان يستقيم لو قيل: «الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع» إذ يقتضي هذا النص عدم جواز الأخذ من مصادر أخرى في أي أمر واجهته الشريعة بحكم ما يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حملت الضرورات العسبة على التسهيل في التزام رأي الفقه»<sup>(١)</sup>.

ولم يضر وقت طويل - حصلت فيه الظروف التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة عملياً - حتى قُذِلَت المادة (٢) من الدستور بموجب استفتاء أجري في ٢٢ مايو ١٩٨٠م بإضافة «ال» التعريف إلى كلمتي «مصدر» و«رئيسي» الواردة في النص كما ذهب أصحاب الاتجاه الذي لم يلق قبولاً عند وضع النص الأصلي. وجاء في تقرير اللجنة الخاصة المشكلة للنظر في تعديل بعض أحكام الدستور ما يُلصَحُ من أن اللجنة قصدت من هذه الصياغة «إلزام المشرع بالاتجاه إلى أحكام الشريعة الإسلامية؛ لبحث عن بنية لها فإن لم يجد في الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً، فإن وسائل استنباط الأحكام من المصادر الاجتهادية في الشريعة الإسلامية تمكن المشرع من الوصول إلى الأحكام اللازمة، والتي لا تخالف الأصول والمبادئ العامة للشريعة الإسلامية»<sup>(٢)</sup>.

والنص على أن الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع يرسل أية شبهة فيما يلعب إليه البعض من حصر استنباط الأحكام الشرعية فيما ورد في كتب

(١) نقله من د عبد الحميد متولي، الشريعة الإسلامية كمنهج أساسي للدستور، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص ١٥-١٦.



المعقده السابقين وعدم انصدي للعلاقات الاجتماعية والحوادث واسوار  
التي قد تجد في المجتمع دون أن يرد ذكرها في هذه الكتب وسمح  
بامتباط أحكام يواجه بها المجتمع ما يجهل فيه من تطورات

وأرذفت اللجنة ذلك بالقول. «ومن ناحية ثانية يكفل النص سالف الذكر  
حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب؛ إجمالاً لمبدأ. «ولا إكراه في  
الدين» كما يكفل المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق  
والواجبات العامة؛ إجمالاً لمبدأ: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

واستدركت اللجنة بأنه لا يلوئها أن تبرز نص المادة (١٠) من الدستور  
التي تنص على أن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في  
الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل  
أو اللغة أو الدين أو العقيدة» ونص المادة (١٦) على أن. «تكفل الدولة  
حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، ونوعت بأن من الشكلم به  
تفسير أي نص في الدستور بما يتفق مع باقي نصوصه، وهذا ما يخطئ له  
تفسير النص المعدل للمادة (٢) من الدستور، وكأنما لتزبل الشك حول أثر  
ذلك التعديل على حقوق المواطة أو على طيعة الدولة.

وخلصت اللجنة من تقريرها إلى عدم وجود شبهة في أن حق تولي  
الوظائف والمناصب العامة وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية يعد من  
الحقوق العامة لمصريين التي يستحقون بها في ظل الدستور دون أي تمييز أو  
تفرقة بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وأن أي انحراف  
بتفسير أي نص في الدستور بما يخل بتلك الحقوق والحريات يخل بمخالفته  
دستورية صريحة، ويتعارض مع واجب الحفاظ على الوحدة الوطنية  
المنصوصة عليها في المادة (٦٠) من الدستور<sup>(٥)</sup>.

واستند هذا التعمين لاحقاً، على أساس أن النص في سورته الأولى  
كان واقعاً بالفرض من التعميل، ذلك أن اعتبار الشريعة الإسلامية مصلاً  
رئيسياً يجعل ما عداها ثانوياً بالضرورة، حيث الأصل هو تكاثر المصادر

(٥) مجلس الشعب المصري، موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠م.

المروعية أو المادية للتشريع، فإن وصف الدستور واقعاً فقط بأنه مصدر رئيس فقد دلت بذلك على اعتباره المصدر الوحيد، والقول بعير ذلك يعني أن التمييز عديم الجدوى<sup>(٦)</sup>، وأن الدستور طالع لم ينص على مصدر آخر سواه، فإن الشريعة تكون وحدها المصدر الرئيس ذا المرتبة الأعلى، بينما تعد المبادئ الأخرى - التي ينص عليها في القوانين العادية كالقانون المدني - مصادر ذات مرتبة أقل لا يجوز لها أن تتعارض مع مبادئ الشريعة، على اعتبار أن الدستور - بما يرد فيه من أحكام - يعد ذا مرتبة أعلى من مرتبة القوانين العادية، وأن التمييز (الأصلي والمعدل) لا يختلفان مغزياً ومعنى، وإن اختلفا اختلافاً سبواً لفظاً ومبنى<sup>(٧)</sup>.

وإن كنا نتفق مع أصحاب هذا الاتجاه في أن التعديل كانت مراميه سياسية أكثر منها قانونية، فإننا نخالفهم في أنه كان عديم الأثر أو قلبه من الناحية الواقعية. فذلك أن النص على أن مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع، كما تشير إليه دلالة اللغة، وكما أفصحت عنه المذكرة التفسيرية للنص الأصلي لا تحول بين المشرع وبين أن يستحدث أحكاماً من مصادر أخرى في أمور لم يطمع الفقه حكماً لها أو أن يستحسن تطوير الأحكام في شأنها تمشياً مع ضرورات التطور الطبيعي على مر الزمن. وقد ضربت المذكرة لذلك مثلاً بالقوانين الجزائية بقولها: «بل إن في النص ما يسمح مثلاً بالأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة مع وجود الحدود في الشريعة الإسلامية»، ومعلوم أن مسألة الحدود هي إحدى النقطين الرئيسين لتعارض بين أحكام الشريعة وأحكام القانون الوضعي، والثانية هي مسألة الميراث.

ورأت المذكرة أن في الأخذ بالصيغة التي تم اعتمادها فيما بعد عند تعديل الدستور عام ١٩٨١م ما قد يوقع المشرع في حرج بالغ إذا ما حدثت الضرورات العملية على التمسك في التزام رأي الفقه.

لقد كان ما يزال لدى واضعي دستور ١٩٧١م بعض انتعاض التاجم من إدراك الصعوبات العملية التي قد تسبب من الأخذ بالصيغة التي

(٦) د. فتحي فكري القانون الدستوري، الكتاب الأول «المبادئ التفسيرية العامة للقاهرة»، ٢٠٠٢م، د ن ص ٤٠٤-٤٠٥.  
(٧) د. عبد الحميد عتوي، المرجع السابق، ص ١٦.

اعتمدت لاحقاً وقد أدت تطورات الأحداث والرغبة في إطلاق المدى الرئسي لتولي رئيس الجمهورية (وهو - في نظراً - الهدف الرئيسي للتمثيل) من خلال تمتع الروح الديني للجماهير، وتزايد ثقل التيار الديني إلى التحلي عن تلك التصفقات، واعتماد الصيغة المعدلة، مع التأكيد في تقرير اللجنة الخاصة التي تولت إعداد التمثيل، على أن المقصود هو إتمام المشرع بالانتحاء إلى الشريعة، وعدم الانتحاء بغيرها، فإن لم يجد عليه بوسائل استنبط الأحكام من مصادرها وفقاً للشريعة، وبما لا يخالف أصولها ومبادئها العامة.

إن الفرق بين الصيغتين القطعية في الصيغة المعدلة واضحة تماماً، والمتأثير وضحت دلالة في النص، والمصنعت منه الاجتهادات العشرية القضائية من أجل التعامل مع هذا التعديل لاحقاً.

ودلالة النص، سواء الأصلي أو المعدل، تتضح من أمرين، أولهما: وضعه في صلب الدستور بصيغة مختلفة أولاً، ثم قطعية لاحقاً من جهة، ومن جهة أخرى في الفروق بينه وبين الصيغ المختلفة في القانون المصري قبل ذلك. وكان النص في القانون الوطني المصري (م ١/٦) على أنه: «إذا لم يوجد نص تشريعي يحكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي ومبادئ العدالة».

فأصبح النص يشير أولاً إلى الشريعة الإسلامية، وليس مبادئ الشريعة الإسلامية، وهي - بحسب الأحكام التفسيرية - كتاباتها التي ليست محل خلاف بين الفقهاء وكان في الصيغة الأولى ما يعني المشرع من بعض «الحرج» الذي أشارت إليه العذكرة للتفسيرية. وكان استعمال مصطلح الشريعة الإسلامية في نص المادة الأولى من القانون المدني موضع نقد؛ لأن البادي من الأحكام التفسيرية، وكتابات السهوري أن المشرع على القواعد الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه الإسلامي والفقه الإسلامي متاح بشري قد يحتل مع، ويُسمح بمخالفته عند وجود مقتضى أما الشريعة فهي إلهية المصدر - مقدسة - لا يجوز تغييرها أو استخراجها وقد انتقل هذا الخلط إلى النص الدستوري حيث البادي أن المشرع الدستوري خلط بين الدين

والشريعة وافقه<sup>(٨)</sup>. وضمت على مذهب وعلى الدولة والشرع المعادي بلا مقتضى تعلقاً للمشاعر الدينية للجماعير وتلاحباً بها، وتعاملت من الصعوبات العملية لتتعد مقتضى تلك التعديل وتداعياتها المتخبة

٩٢ - ولم يمض وقت طويل على هذه التعديلات إلا وكادت الأزمة السياسية تأخذ بخناق نظام السادات، وتصاعدت المعارضة له حتى همت الشعب المصري، ووقعت أحداث فئنة طائفية وظهرت أنياب الجماعات الإسلامية، وضقت السادات المواجهة إلى حدودها القصوى فاحتفل القوادات السياسية للأمة من كل الاتجاهات في سبتمبر ١٩٨١م، وظهر أن النظام مقل على صدام واسع مع الجماعات الإسلامية، وهو ما لم يتأخر كثيراً، ففي ٦ أكتوبر ١٩٨١م اغتيل السادات، وشرعت الجماعة الإسلامية بتنظيم الجهاد في محاولة مسلحة للاستيلاء على السلطة، فالتحق بذلك جند من الصلح الدعوي بين النظام والتهارات الجهادية.

قبل الاختيار - ولكن بعد فوات الأوان - انتخب مجلس الشعب المعادي إلى تطبيق الشريعة كمصدر وحيد للقانون إلى ما يجري على الأرض، حيث لم بعد الوقت وقت المزايدات ووظيفة المشاعر، فانطلقت اللجنة الخاصة التي شكلها المجلس للرد على خطاب الرئيس السادات مساء السبت ٥ سبتمبر ١٩٨١م، وجاء في تقريرها: بعد أن استعرضت نهج الإسلام عبر تاريخه في التعامل مع أهل الكتاب والتعايش والتأخي، إحداه إلى تعديل نص الدستور المعلق بتطبيق أحكام الشريعة، وأن المجلس لا يزال حاكماً على إعادة النظر في القوانين القائمة لتعديلها بما يتناسب مع التعديل المنه عنه، ثم قالت اللجنة: أولاً نقول أن نتوء إلى أن الانتقال من النظام القانوني القائم حالياً في مصر، والذي يرجع إلى أكثر من مائة سنة إلى النظام القانوني الإسلامي المتكامل يقتضي الأمانة والتسليم الطمحي، بل وتمت به الكثير من الغيات الفية والصعوبات التشريعية، ومن هنا فإن تغيير المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية التي لم تكن مأثورة أو معروفة، وكذلك ما جند في عالمنا المعاصر، وما يقتضيه الوجود في المجتمع الدولي من

(٨) المستشار سعيد العشماوي. الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مديوني الصغير، (القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٣ ٢٤)

صلات وعلاقات ومعاملات، كل ذلك يستأهل المروية ويطلب جهوداً وأن  
 لجدير بالذكر أن مضرت مثلاً بأن القديون المدني القائم وحده والمطبق منذ  
 سنة ١٩٤٩م قد اقتضى إعداده وقتاً طويلاً، ومن ثم فإن تغيير النظام القانوني  
 جميعه يعني أن يتاح لواقعيه والقائمين عليه العترة الرمية المناسبة حتي  
 تجمع هذه القوانين متكاملة في إطار القرآن والسنة، وأحكام المجتهدين من  
 الأئمة والعلماء، فضلاً عن إتاحة الفرصة لضرورة إعداد وتدريب من  
 سيقومون بالتطبيق<sup>(٩)</sup>.

كان مجلس الشعب قد شغل، في ١٧ ديسمبر ١٩٧٨م، لجنة خاصة  
 لمراعاة الاقتراحات الخاصة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وتقنيها، تولى  
 رئيس مجلس الشعب حينها المرحوم الدكتور صوفي أبو طالب رئاستها  
 وشكلت سبع لجان فرعية تعمل تحت إشراف تلك اللجنة وهي: لجان  
 التقاضي والقوانين الاجتماعية، والمعاملات الاقتصادية، والقانون المدني،  
 والمقويات، والتجارة، والتجارة البحرية. وأنتجت تلك اللجان خلال الفترة  
 من ١٩٧٨م وحتى ١٩٨٢م خمسة مشروعات قوانين هي: مشروع قانون  
 المعاملات المدنية (وقع في ١١٣٦ مادة)، ومشروع قانون الإثبات (وقع  
 في ١٨١ مادة)، ومشروع قانون التقاضي (في ٥١٣ مادة)، ومشروع قانون  
 العقوبات (القسم العام والجنود والتعديرات وقع في ١٣٠ مادة)، ومشروع  
 قانون التجارة البحرية (في ٣٣٤ مادة)، ومشروع قانون التجارة (٧٧٦  
 مادة)<sup>(١٠)</sup>.

وقد استبقى مشروع قانون المعاملات المدنية حوالي (٩٨٥) مادة من  
 القانون الحالي، واقتصر ما أدخل عليها من تعديل على استبدال بعض  
 المصطلحات بغيرها مثل استعمال «عدم سماح الذهري» محل «الانقضاء»،  
 ومصطلح «موقوف البتة» محل «قابل للإبطال»، ويكفي - إضافة لذلك - شركة  
 الحضارة باعتبارها بديلاً للفرض بفائدة، وبعض أنواع البيع المبرورة في  
 الفقه الإسلامي كبيع السلم وبعض الشركات كشركة الوجوه. واستبقى مشروع

(٩) مجلس الشعب، موسوعة المبادئ الدستورية، صدر مايو، ص ١٢٢.

(١٠) د. محمد محمد أبو سليمه التطور التاريخي للنظام القانوني في مصر الإسلامية ومعالجة  
 المبررة لتطبيق الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، علم ٢٠٠٠م،  
 ص ٣٢٠ - ٣٢١.

هابون للإثبات حوالي (١٤٦) مادة من أصل (١٨١) مادة هي عدد مواد لقانون الحالي، واستبقى مشروع قانون المرافعات ما لا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة في القانون الحالي<sup>(١١)</sup>.

ورغم قول البعض - في معرض التقليل على إمكانية صياغة قوانين حديثة متوافقة مع الشريعة - أن مشروعي من تلك المشروعات صدرت هما قانون التجارة البحرية (٢٢ أبريل ١٩٩٠م)، وقانون التجارة (١٧ مايو ١٩٩٩م)<sup>(١٢)</sup>، فلا نستطيع الجزم بمضي ما احتفظ به القوانين المذكوران من مشروعي القانونيين السابق إحداهما بحرفة اللجنة المشغلة عام ١٩٧٨م. ولكن الثابت من مطالعة القانونيين المذكورين أنهما ببياناً، ولحقاً، وأحكاماً لا يوحيان بأنهما «إسلاميين»، فلا نستطيع تمييزهما عن غيرهما من التشريعات «الوضعية» الموصومة، ولعل ذلك راجع إلى أنهما بطبيعتهما لا يتعارضان مع أحكام الشريعة التي يلودتها المدارس الفقهية إبان عصر الأدهمار لتنظيم أحكام التجارة والتجارة البحرية والتي كانت قد بلغت في ذلك الحين درجة عالية من التقدم لا تفرق، من حيث الأساس، عن الأوضاع السائدة الآن

في أعقاب تلك الفترة العvisية لثمت لجنة الشؤون الدينية والاجتماعية والأوقاف بمجلس الشعب إلى المجلس تقريراً في ٢٢ - ١ - ١٩٨٥م تناولت فيه موضوع تنقية القوانين مما يخالف أحكام الشريعة، أهدت فيه بالكافة أن يعالجوا هذه النقطة بالحكمة والهدوء والتروي بعيداً عن الإلحاح والمزاينة وصولاً إلى الهدف الأساسي الذي لا يختلف أحد عليه، وهو تنقية القوانين مما يخالف الشريعة الإسلامية، حتى أن يكون ذلك بأسلوب علمي ومنطوق. فالشريعة الإسلامية ليست هي الحدود فحسب أو الائتلاف والاصصال من المجتمع، كما أن الإسلام ليس لفظاً أو رجف، وأن الطريق إليه ليس بالتعاقب وحده وإنما بالإصلاح الشامل أولاً.

وشرحت اللجنة أسباب هذا الاتجاه الجديد لثالت الفالدعوة إلى

(١١) د. فاطمة محمد عبد المليم أثر الدين في النظم القانونية، دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م، ص ٧٧٣، والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، فرع دبي سوف (١٢) المراجع السابق، ص ٧٢١

الأحد بمبادئ الشريعة الإسلامية لا تعني إلغاء جميع القوانين الوضعية القائمة طالما أنها لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية التي يؤكد جوهرها إشاعة روح التسامح والتعاون بين المسلمين وغيرهم من أبناء هذه الأمة، وخاصة أن كثيراً من هذه التشريعات مستمدة أصلاً من الشريعة الإسلامية وبأنه على قسما القانون المدني الذي يعتبر القانون الأساسي ودعامة النظام القانوني في الدولة؛ إذ إن الكتلة الغالبة من مواد منقولة نصاً من الشريعة الإسلامية، ومن ثمّ ظهر بهذا الاعتبار يزل عند الناس جميعاً عنزلة خاصة تنصل اتصالاً مباشراً بالدين والعقيدة الإسلامية التي تقوم من بين ما تقوم عليه على قاعدة كلية هي: إن الدين المعاملة، وهو ما أكدته الجمعية العامة لمحكمة التفسير المصرية في اجتماعها بتاريخ ٢٧ من يوليو ١٩٨٠م، من أن القانون المدني القائم وضعت أحكامه بعد طول بحث وتكثير، وهي تترك في أصلها الأغلب الأهم إلى أحكام الشريعة الإسلامية إلا في القليل النادر على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التي تضمنت تأصيلاً لكثير من هذه القواعد في تلك الشريعة الإسلامية، وصيغت أحكامه في عبارة واضحة مُعَلِّمة له مدفول مفهوم في الألفاظ، فلا يكون هناك مجال لاستبداله أو إدخال تعديل على بصره أو إعادة صياغتها بقصد استعمال المصطلحات الفقهية؛ لأن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً للتشريع لا يعني العودة إلى لتعابير والمصطلحات الفقهية التي ترعرع بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك تدك الأحكام، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء تراثه، فإن التصحيح يسهر بما يكفي لمعالجة تعديل النصوص القائمة في المواضع التي تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية، وهي جزء يسير، وأنهى رأي محكمة النقض إلى أنه لا حاجة بما إلى تظهير نصوص القانون المدني القائم وأحكامه، ويكون من الخير الإبقاء عليه وكفي تعديل النصوص المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية أو إلغاؤها.

وخلفت اللجنة إلى ضرورة الانتداب تدريجياً بالمجتمع إلى حالة من الكفاية ولعلل والقضاء على مظاهر الإثارة والعوايب بمحتلف الواسع قبل أن تأخذ الناس بالشدة والعقاب الغيظ<sup>(١٣)</sup>.

(١٣) موسوعة المبادئ الدستورية، صدر سابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.

وفي ٤ - ٥ - ١٩٨٥م ألقى وزير الدولة لشئون مجلسي الشعب والشورى في مجلس الشعب بيان الحكومة في هذا الشأن والذي رُحِّت فيه بتقرير اللجنة، وكان مما ورد فيه

«إنما حبيب قد ارتفعنا هذا النص (من المادة الثانية من الدستور) . ولكن الأمر يحتاج مراعاة بعض المسائل التي نعتبر في غاية الأهمية من بينها:

أولاً: أن مصر يتكلم التشريع فيها قوانين مستقرة أساس لواعدها من الشريعة السمحاء؛ نتيجة لتمسك المصريين بدينهم والقانون المدني وغيره من القوانين شاهد على ذلك.

ثانياً. أن المدرسة القضائية في مصر مدرسة واسعة استقرت نظمها في ضوء أحكام الدستور والقوانين التي تنقل في جوهرها والشريعة الإسلامية، وشهد لها الجميع في الداخل والخارج بما تتمتع به أساسيتها وأحكامها وعبراتها، وليس من السهل بناء نظام قضائي جديد على هذا المستوى، ولا تكون أهدونا صرخاً شامكاً بذلك مصر وأبنائها الكثير لتشييد الأمر الذي يدهونا لتطوير هذه المدرسة طبقاً لما يقرر من تعديل أحكامها تطبيقاً لمبادئ الشريعة السمحاء.

ثالثاً: أن الدين الحنيف بمبادئه ومثلته يدير لإقامة المجتمع الإسلامي مجتمع الكفاية والعدالة، مجتمع الفضيلة والتسامح إلى غير ذلك من خصائص المجتمع الإسلامي التي تزدهر، ونفاخر بها العالم أجمع، ونعمل على تأكيدها.

رابعاً: أن مبادئ الشريعة الإسلامية في المعاملات محل اتفاق كامل في عمومياتها، لكنها محل جدل ونقاش في تفاصيل كثيرة، ومن الواجب في مثل دور مصر الرائد، ومور الأزهري انشرف في العالَم الإسلامي أن يدرس الأمر بعناية وفقه

خلاصة أن مصر لم تكن متعزلة عن العالم الخارجي ولن تكون، وإنما تتعامل الأنشطة بها مع ما يدور في عالم اليوم أماناً وأقتصاداً، وبكمي أن تعاملنا الخارجي السلمي يريد حجمة الكلي على نصف الناتج القومي الإجمالي لمصر،



سلفاً أن المجتمع المصري بكل طوائفه يقبل على أن يسهل تشريعها من مبادئ لشرعية الإسلامية السمحاء، ومن الواجب لذلك الاستمرار في جهود تهئية الجميع لرفع مستوى الدعوة لشر التعاليم السليمة وهو ما تعمل الحكومة حمادة على تحقيقه، ليس في مصر وحدها، ولكن على مستوى العالم الإسلامي وتحقيق المبادئ الشرعية المُتَّبع عليها مثل «المصالح المرسدة»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «ولا ضرر ولا ضرار»، «وربط الأحكام بعلائقها»، وهذه المبادئ يتباين تطبيقها باختلاف الزمان والمكان والظروف والمجتمعات.

من أجل كل ما سبق، فإن الحكومة لترشبت بتوصيات اللجنة في تقريرها المعروف على مجلسكم الموقر، وتؤكد على مراعاة أحكام الدستور وحكم المادة الثانية منه في جميع مشروعات القوانين إن شاء الله<sup>(١٤)</sup>.

وقد وافق المجلس بذات الجلسة على تقرير لجنة الشؤون الدينية والاجتماعية والأوقاف، وما انتهى إليه من توجيهات في مجال التشريع والدعوة الإسلامية، وعلى ما جاء بيان الحكومة بهذا الصدد.

وبذلك وصلت هذه المحاولة لإصدار قوانين مستمدة من الشريعة إلى طائفتها. وتلاحظ، بالإضافة إلى استبدال الهدف، بحلول ثنية القوانين مما يخالف أحكام الشريعة محل إصدار القوانين مستمدة من الشريعة، أن هذه المهمة أصعب إلى سظيل غير محدد، مع التشديد على أن قوانينك القائمة - خصوصاً المدني - متوافقة مع الشريعة إلا التدر اليسير، والانتباه إلى أن مهمة التشريع يجب أن تراخى بما تستحقه من الجدلية والمهنية. وكان موقف مجلس الشعب والحكومة على هذا الصعيد جزءاً من تمثيل شامل لسياسة مؤسسات الدولة، أو إن شئتنا السلطة لسياسة التمهية التي تُعزله هذه المؤسسات، فيما يخص التعامل مع قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال لتشريع، في إطار السعي لاحتواء وتصبية الاتجاه الإسلامي المتصاعد، ومواجهة لهمم الشعبي لتعديل المادة الثانية من الدستور على أنه انقلاب يحدث بين ليلة وضحاها ويكمل تحلصاً من جميع مشاكلكنا، ولبقاء الوضع

(١٤) موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠م، ص ١٣٥ - ١٣٦

على ما هو عليه، مع اتباع الأسلوب المميز لنظام الحكم في أحقاب  
السلطات في تجنب الدخول في صراعات حول قضايا جوهرية

٩٣ - ولم يمض وقت طويل حتى أبدت المحكمة الدستورية العليا رأياًها  
في هذا الشأن، فقد كان من شأن التعديل الذي أدخل من نص المادة الثانية  
من الدستور بجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع أن يفتح لباب  
لعدد والى من الطعون بعدم دستورية عدد من نصوص القوانين المعمول بها  
عند التعامل وتلك التي صدرت بعده، وقد نصت المحكمة الدستورية  
لفصل في تلك الطعون، واحتفظت لنفسها - ومن ورائها عدد من المحاكم  
خصوصاً في القضاء الإداري - شيئاً فصلت فيه للفصل فيما لا يتعارض من  
نصوص القوانين مع مبادئ الشريعة، وأعادته به الكثرة إلى ملصق الساسة  
والمشركين فيما وجدت فيه تصديقاً بين القوانين السابقة حتى التعديل ونص  
المادة الثانية بعد تعديله.

فضمن المجموعة الأولى من الطعون قضت المحكمة في الدعوى رقم  
٢٣ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ٤ مايو ١٩٩١م بأن مبادئ الشريعة  
الإسلامية تظاهر التنظيم التشريعي لغير البناء على الأرض الزراعية، اعتباراً  
بأن لولي الأمر التدخل بالتنظيم إذا أساء استخدام أموالهم ليوصلها  
لمصلحة الجماعة، ووفاء احتياجاتها، ورفع الضرر عنها<sup>(١٥)</sup>.

وقضت في الدعوى رقم ٣٧ لسنة ٧ قضائية دستورية بجلسة ٧ مارس  
١٩٩٢م بأن النص في المادة (أ) من القانون رقم ٩٣ لسنة ١٩٨٠م على  
زيادة المعاش بنسبة ١٠٪ للغة من العاملين ممن انتهت خدمتهم قبل  
سبتمبر ١٩٧٤م يخضع التعريب بين معاشاتهم ومعاشات من انتهت خدمتهم  
بعد هذا التاريخ اتجاهاً لإرساء مفهوم العفالة في مجال مبلغ المعاش  
المستحق بما لا يخالفه في أحكام الشريعة الإسلامية.

وقضت في الدعوى رقم ٣٦ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ١٤ مارس  
١٩٩٢م بأن روال حق المستأجر في الاحتفاظ بالعين المؤجرة إذا تملك

(١٥) أحكام المحكمة الدستورية الواردة في هذا الجزء أشار إليها الأستاذ الدكتور بيري المنصور  
في مؤلفه دور لاجتماعات الصلوة في القضاء الدستوري، دراسة مطروحة، دار النهضة العربية، القاهرة،  
١٩٩٩م، ورجعنا إليها على مواقع المحكمة على الشبكة <http://www.hcourt.gov.eg/index>

عقدًا من أكثر من ثلاث وحدات طبقًا لنص المادة (٢٢) من القانون ١٣٦ لسنة ١٩٨١م. لا يعالج أحكام الدستور ومن بينها المادة الثانية التي يتعين بموجبها رد النصوص التشريعية إلى مبادئ الشريعة الإسلامية؛ لضمان توافقها معها باعتبار أن دفع الضرر مقدم على المنفعة المجنونة، وأنه في إطار هذا الأصل لا يجوز للمستأجر بعد صيرورته مالكًا لعقاره تتمتع وحدانيته السكنية أن يظل محققًا بالنسبة التي استأجرها متعلقًا عليها رغم رول حاجته إليها.

وقضت في الدعوى رقم ٢٥ لسنة ١١ قضائية دستورية بجلسة ٢٧ مايو ١٩٩٢م بعدم دستورية الفقرة الثانية من المادة (٥٥) من قانون المحاماة، والتي تجيز للمحامي أو زوجته لقارول عن حق إيجار مكتب المحاماة لمزاولة مهنة حرة أو حرفة غير مقلقة للراحة أو ضارة بالصحة، استثناءً من حكم المادة (٢١) من قانون ١٣٦ لسنة ١٩٨١م؛ لأنها تنطوي على تقييد استثنائي ضاربها إسقاط حقوق المالك المرتبطة بها بما يخالف نص الحماية التي أضفاها الدستور على الملكية الخاصة في المادتين (٣٢)، (٣٤) منه مشيرة في أسبابها إلى أن الفقرة المذكورة تتضمن تقييداً للمنفعة المجنونة على المشرع المدعوة بالتعامل مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

وقضت في الدعوى رقم ٣٥ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسة ١٤ أغسطس ١٩٩٤م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (١١) من القانون ٢٥ لسنة ١٩٢٩م المضافة بالقانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٥م، والتي تجيز للزوجة التي تزوج عليها زوجها أن تطالب بالطلاق إذا لحقها ضرر مادي أو أهلي يتعدى معه دوام العشرة بين أمتلها، ولو لم تكن قد اشترطت عليه في العقد ألا يتزوج عليها؛ لمخالفتة الشريعة الإسلامية التي أباحت التعدد؛ تأسيساً على أن الرقابة الدستورية لا تستلزم موطناً للإبطال لنصوص تشريعية يمكن تأويلها - بمختلف طرق الدلالة المضغرة - على نحو يخصصها من المعاملة الدستورية الصادرة بها؛ لأن النص المذكور لا يصادف الحق في التعدد أو بقية، وأنه لا يتوخى بلوع عاية مؤلمة ولا هو ذريعة إلى حرام، بل إل دائرته هي الضمان الفعلية التي يستحقها الزوج بزوجته برواحه عليها، وأن المشرع بهذا النص يسعى لإقامة الحياء الزوجية على أسس لا تصحح إلا بها مستحسناً الأعرار التي تعود إلى المشاعر النبوية التي تتمثل في صدر المرأة تجاه ضررتها

وقضت في الدعوى رقم ٦ لسنة ٩ قضائية دستورية بجلسته ١٨ مارس ١٩٩٥م بعدم دستورية المادة (٢٩) من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٧م في شأن تأجير وبيع الأمان، وتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر فيما نصت عليه من حلول أقرباء المستأجر الأصلي مصادرة حتى الدرجة الثالثة محله في العين التي كان يشغلها بقوة القانون لمخالفته لمواد (٢)، (٧)، (٣٢)، (٣٤) من الدستور؛ لأن هذا النص لا يعتبر تنظيماً لحق الملكية بل ينحل إلى عنوان على الملكية. وأن لولي الأمر أن ينظم حق الملكية بحسب أهول الضررين؛ إلقاء لأحدهما.

وقضت في الدعوى رقم ٤ لسنة ١٥ قضائية دستورية بجلسته ٦ يوليو ١٩٩٦م بعدم دستورية الفقرة الثانية من المادة (٢٩) من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٧م والتي تقضي بامتداده الإيجار لشركاء المستأجر الذين يزاولون نفس النشاط في العين المؤجرة؛ لمخالفتها المواد (٢)، (٧)، (٣٢)، (٣٤) من الدستور؛ لأن ذلك يخل بالتوازن في العلاقة الإيجارية ويضر بالتضامن الاجتماعي، وهي حدود كان يتعين على المشرع مراعاتها، وألا كان متافياً المقاصد الفرعية التي ينظم ولي الأمر الحقوق في نظامها.

والملاحظ إن المحكمة الدستورية في تلك الطائفة من الأحكام، قد جمعت بين تعارض النص التشريعي المطعون فيه مع المادة الثانية من الدستور، وتعارضه مع نصوص أخرى في الدستور، وأقامت حكمها على التعارض مع تلك النصوص مجتمعة وكأنها تشير إلى أن الشريعة - وهي عدل كلها، وهي ترحم حيثما وجدت المصلحة - لا تعارض نصوص الدستور، بل تتساقط معها؛ لأن المصالح والأهداف الكلية التي ترقى لأن توضع في وثيقة الدستور يصعب، بل ينذر أن تتعارض وتتناقض.

من ناحية أخرى في المواد التي وجدت فيها المحكمة تعارضاً مع نص المادة الثانية بعد تعديله أرسيت المحكمة في حديد من أحكامها قاعدة مؤداها أن نص المادة الثانية بعد التعديل يعرض على المشرع التزامين الأول هو التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية في التشريعات التي يصدرها بعد مفاد التعديل الدستوري، والثاني هو مراجعة التشريعات التي صدرت قبل التعديل؛ لتنقيحها من أية مخالفة لأحكام الشريعة، معتبرة أن ذلك من قبيل

الالتزام السياسي، ورفضت العديد من الطعون التي قُدمت إليه بعدم دستورية عدة نصوص تشريعية صادرة قبل عام تعديل المادة الثانية من الدستور عام ١٩٨٠م، وأبرز تلك المتعلقة بنصوص القانون المدني بصددها المادة (١١٧) فقصت المحكمة في الدعوى رقم ٢٠ سببه (١) دستورية بتاريخ ٤ سبتمبر ١٩٨٤م برفض الطعن بعدم دستورية المادة ٢٢٦ من القانون المدني والتي جرى معها بأنه إذا كان محل الالتزام بيع من الشهود، وكان معلوم المقدار ولت الطلب، وتأخر المدين في الوفاء به، كان ملزماً بأن يدفع للذات على سبيل التعويض عن التأخير فوائد لفرد أربعة في المائة في المسائل المدنية وعشرة في المائة في المسائل التجارية. وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها إن لم يحدد الاتفاق أو الشرف لتجاري تاريخاً آخر سرانها. هذا كله ما لم ينص القانون على غيره.

ولم تزل المحكمة في أسباب حكمها ما يلي: «وحيث إن ما ذهب إليه المدعي من أن مقتضى تعديل المادة الثانية من الدستور هو جعل مبادئ الشريعة الإسلامية قواعد قانونية موضوعية واجبة الإعمال بذاتها، ومن لادها على ما سبق هذا التعديل من تشريعات بما يوجب نسخ ما يتعارض منها مع تلك المبادئ، فإن هذا لقول مرفوع بما سبيل أن عرضت له المحكمة عن حقيقة المقصود من ذلك التعديل، وهو أنه يُقَدَّر استحقاق الدستور على سلطة المشرع في شأن المصادر التي يستقي منها أحكامه التشريعية، وأنه لا يمكن إعماله إلا بالنسبة للتشريعات اللاحقة على فرضه دون التشريعات السابقة، كح ينشئ القول ما تضمنته الأعمال التحضيرية لمشروع التعديل على ما سلف بيانه من أن المنوط به إعمال القيد المشار إليه هو السلطة المختصة بالتشريع، بالإضافة إلى أن النصّ الدستوري لو أَرَادَ جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المطبقة في الدستور على وجه التعديل أو قصد أن يجري إعمال تلك المبادئ بواسطة المحاكم التي تتولى تطبيق التشريعات دون حاجة لإعمالها في نصوص تشريعية محددة مستوفاة للإجراءات التي هيها الدستور، لعد أحرقه انصاع على ذلك صراحة، هذا فضلاً عن أن مؤدى ما يقول به المدعي من الإعمال المباشر لمبادئ الشريعة الإسلامية عن طريق

(١٧) د سري الصادر، المرجع السابق، وموقع المحكمة الدستورية على الشبكة

تلك المحاكم لا يقف عند مجرد إهدار ما قد يتعارض مع هذه المبادئ من التشريعات السابقة المنظمة لمختلف التواحي المدنية والجنائية والاقتصادية، بل الأمر لا بد وأن يقترن بضرورة تقصي المحاكم للقواعد عبر المقتة التي يلزم تطبيقها في المنازعة المطروحة عليها بدلاً من النصوص المسوخة مع ما قد يؤدي إليه ذلك من تناقض بين هذه القواعد، وتجرؤ إلى تهاون الأحكام، وزهزعة الاستقرار.

وحيث أن إعمال المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها - على ما تقدم بيانه، وإن كان مزده الإزام المشرع باتخاذ مبادئ الشريعة الإسلامية المصداق الرئيسي لما يضعه من تشريعات بعد التأريخ الذي فرض هذا الإلزام بما يترتب عليه من اختياره مخالفاً للدستور إذا لم يلتزم بذلك القيد، إلا أن قصر هذا الإلزام على تلك التشريعات لا يعني إضفاء المشرع من ثمة الإبقاء على التشريعات السابقة - رغم ما قد يشوبها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإنما يُلقي على عاتقه من الناحية السياسية مسؤولية المبادرة إلى تنقية نصوص هذه التشريعات من أية مخالفة لمبادئ سالفة الذكر؛ تحليلاً للاتساق بينها وبين التشريعات اللاحقة في وجوب اتفاقها مع هذه المبادئ، وعدم الخروج عليها.

وأكدت المحكمة نهجها هذا في حكمها الصادر في الدعوى رقم ١٧ لسنة (٤) قضائية دستورية بجلسته ٢١ ديسمبر ١٩٨٥م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (٢٢٧) من القانون المدني، والتي تنظم انتقال المصالحين على سعر آخر للفاصلة شهر الوارد في المادة (٢٢٦) سواء في حال التأخير في الوفاء أو في أية حالة أخرى بشرط ألا تزيد على سبعة في المائة، وتخفيض الفاتلة صريحة كانت أو مستترة للحد الثَّوَّه عنه. وبعد أن استعرضت تاريخ النص الدستوري، ولحوى تقرير اللجنة الخاصة بالإعداد لتعديل الدستور، ولتقرير لجنة تعديل الدستور الذي أقره المجلس في ٣٠ أبريل ١٩٨٠م، والذي سبق لـ الإشارة إليه، قالت المحكمة في أسباب حكمها «لما كان مبدأ الطعن مخالفاً للمادة ٢٢٧ من القانون المدني المنفي للمادة الثانية من الدستور؛ تأسيساً على أن لمؤاتد التي أجارت تلك المادة الاتفاق عليها تعد من التبريد المُحَرَّم شرعاً طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية التي جعنتها المادة الثانية من الدستور المصداق الرئيسي لتشريع وإد كان اتقيد المقرر بملقضى

هذه المادة - بعد تعديلها بتاريخ ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠م، والمتضمن إلزام المشرع بعدم مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية لا يتأتى إعماله بالنسبة لتشريعات سابقة عليه حسبما سلف بيانه، وكانت المادة ٢٢٧ من القانون المدني الصادر سنة ١٩٤٨م لم ينقحها أي تعديل بعد التاريخ المشار إليه، ومن ثم، ولد السمي صحتها، وحالتها هذه - بمخالفة حكم المادة الثانية من الدستور وأما كان وجه الرأي في تعارضها مع مبادئ الشريعة الإسلامية - يتكون في غير محله، الأمر الذي يتعين معه الحكم برفض الدعوى في هذا الشق منها<sup>(١٧)</sup>.

وأحداث المحكمة التأكيد على هذه لمبادئ مرة أخرى في عديد من أحكامها، منها أحكام تعلقت بنصوص القانون المدني التي تنظم الفوائد على المادة (٢٢٧)، كحكمها بصدد المادة ٤٥٨ مدني بصدد الفوائد على ثمن البيع، ومنها أحكام تعلقت بالوصية كحكمها الصادر في الدعوى رقم ٤٦ لسنة (٧) قضائية دستورية بجلسة ٤ أبريل ١٩٨٧م برفض الطعن بعدم دستورية المادة (٧٦) من قانون الوصية رقم (٧) لسنة ١٩٤٦م. (الوصية - لواجهة) تأسيساً على ذات الأسباب، ووجيزها. أن القيد المقرر بمقتضى المادة الثانية من الدستور - بعد تعديلها بتاريخ ٢٢ مايو ١٩٨٠م، المتضمن إلزام المشرع بعدم مخالفة مبادئ الشريعة الإسلامية - لا يتأتى إعماله بالنسبة لتشريعات سابقة عليه. . . فوأن قصر هذا الإلزام على تلك التشريعات لا يعني إعفاء المشرع من ثبوت الإبقاء على التشريعات السابقة، رغم ما قد يفرضها من تعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإنما يلقي على عاتقه من الناحية السياسية مسؤولية المبادرة إلى تنقية نصوص هذه التشريعات من أية مخالفة للمبادئ سالفة الذكر. . .، وكررت المحكمة ذات التقريرات في حكمها الصادر في الدعوى رقم ١٢٥ لسنة (٦) قضائية دستورية بجلسة ٦ يونيو ١٩٨٧م في الطعن بعدم دستورية المادة (٣٧) من قانون الوصية، والتي أجازت الوصية لأحد الورثة.

واتبعت المحكمة ذات النهج في دعاوى التي أقيمت أمامها بعدم دستورية مصرص في قانون العقوبات الصادر في ٣١ يوليو ١٩٣٧م، ومنها القضية رقم ٤٥ لسنة (٣) قضائية دستورية، والتي أحيلت إليها من محكمة

(١٧) المصدر السابق

جميع بني سويف للمصطلح في دستورية المادة ١٧/١ من قانون العقوبات، والتي نص على عقوبة الحبس في جريمة السرقة بالمخالفة لنص المادة الثانية من الدستور؛ حيث إن السرقة من جرائم الحدود، وعصت المحكمة في ١٩٨٨/٤م برفض الطعن على ذات الأساس وحكمها في القضية رقم ١٤١ لسنة (٤) قضائية دستورية المخالفة إليها من محكمة جميع مؤوي للمصطلح في دستورية المادة (٧) من القانون ٦٣ لسنة ١٩٧٦م بحظر شرب الخمر، والتي تلغي بتوقيع عقوبة الحبس والغرامة على شارب الخمر<sup>(١٨)</sup>.

والحكم بعدم دستورية نص في قانون سابق على الدستور أمر مختلف عن القول بالأثر الرجعي للحكم بعدم الدستورية. وقد اختلفت التشريعات واجتهادات المحاكم الدستورية بين اتجاه يذهب إلى أن الحكم الصادر بعدم دستورية نص قانوني ذي أثر كاشف، وأخر يذهب إلى أنه ذو أثر مفرد وتحديد أثر الحكم لا يتوقف على هذا الأمر وحده، وبما يضاف إليه اعتبارات النظام العام التي تحول دون اتساع نطاق الحكم بعدم الدستورية عند اعتباره كاشفاً (وهو الرأي الراجح)، وهذه الاعتبارات تسمى إما الحقوق المكتسبة أو الأمن القانوني<sup>(١٩)</sup>.

وقد حددت الفقرة الثالثة من المادة (٤٩) من قانون المحكمة الدستورية المعدلة بالفراغ بقانون رقم ١٦٨ لسنة ١٩٩٨م أثر الحكم بعدم الدستورية بقولها: «ويترتب على الحكم بعدم دستورية نص في قانون أو لائحة عدم جواز تطبيقه من اليوم التالي لنشر الحكم ما لم يحدد الحكم لذلك تاريخاً آخر، على أنه لحكم بعدم دستورية نص شرعي لا يكون له في جميع الأحوال إلا أثر مباشر، وذلك دون إخلال بإقامة المدهي من الحكم الصادر بدستورية هذا النص».

وعلى الرغم من أن إصدار المحكمة حكمها بعدم دستورية أي نص من المصوص لمطعون عليها، لتعارضها مع نص المادة الثانية، وللمشار إليها فيما سبق، والتي توحى الأحكام الصادرة بشأنها بوجود التعارض، ما كان

(١٨) المصطلح السابق

(١٩) د أحمد فتحي سرور الحماية الدستورية للحقوق والحرريات، عار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٣٠٥ وما بعدها



ليحل بالحقوق المكتسبة، والتي ترتب في ظل تلك النصوص، إلا أن المحكمة أثرت أن تنأى بنفسه عن إجراء مثل هذا التعديل في بنية لقانون المصري كأثر مباشر لتعديل المادة الثانية من الدستور. وأن تعيد المسألة إلى الساسة والمشرعين الذين عدلوا ذلك النص؛ ليتوسوا به، إن كانوا صادقين

ذلك أن اتجاه المحكمة الدستورية في تفسير المادة الثانية من الدستور عام ١٩٩٨م بأنه خطاب موجه للمشرع بمراجعة التشريعات السابقة على التعديل لتتفقها مما يكون مخالفاً للشريعة، وأن ولايتها تنصرف إلى ما يصدر من تشريعات بعد سريان التعديل، يخالف بوضوح اتجاه المحكمة في حالات أخرى مدت فيها ولايتها إلى تشريعات صدرت قبل وجود المحكمة ولعل صدور الدستور نفسه في بعض الحالات، وفي الاستناد المباشر لمبادئ الشريعة في رقابتها على دستورية اللوائح والقوانين في حالات أخرى. ومن ذلك قضايا بعدم دستورية عدد من النصوص التشريعية الصادرة قبل العمل بدستور ١٩٧١م؛ لمخالفتها المادة (٣٤) من هذا الدستور التي تلقي بحماية الملكية الخاصة، وتحظر فرض الحراسة عليها، إلا بحكم قضائي، وتفرس تعيين المالك، والمادة (٣٥) التي توجب أن يكون التأمين بشان ومقابل تمويل، والمادة (٣٦) التي تحظر المصادرة العامة للأموال، وتشرط أن تكون المصادرة الخاصة بحكم قضائي<sup>(٢٠)</sup>.

وقضاؤها أيضاً بعدم دستورية عدد من النصوص التشريعية الصادرة قبل دستور ١٩٧١م؛ لمخالفتها المادة (٦٨) من الدستور التي تحمي الحق في التقاضي، وتحظر النص في القوانين على تحصين أي عمل إداري من رقابة القضاء<sup>(٢١)</sup>.

ومن الواضح أن المحكمة خاضت هذا النهج المتضيق مع أحكام الدستور وصدده فيما يتعلق بهيكل رقابتها على التشريعات السابقة على تعديل المادة الثانية من الدستور. هو أمر يقتضي إلى الأساس القانوني. ولا يجد تبرره سوى الاعتبارات العملية للرقابة على دستورية القوانين والاعتبارات العملية في مجالات القضاء الدستوري أمر مبرر ومعترف به، فالمحكمة لا تتردد

(٢٠) د. جري الصار، المجمع السابق، ص ١٨٣.

(٢١) المجمع السابق، ص ١٤٣.

إحداث مرة في النظام الاقتصادي والاجتماعي إذا قففت بعلم دستورية الشريعات السابقة على التحليل الدستوري والمخالفة للتشريعة الإسلامية<sup>(٢٢)</sup>، وترمي الكثرة في منع المجلس التشريعي والسياسة العامة

واللقب الدستوري برامي - في حدود واسعة - الاختصاصات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الصلة بالدهوي التي يفصل فيها، وذلك بخلاف طبيعة المهمة المتاحة به. فانقضاء الدستوري ليس قضاء تطبيقياً يقوم بإزالة حكم الدستور بشكل آلي أو مجرد على الوقائع المعروضة عليه، وإنما يتحكم عليه أن يحقق التوفيق والتوازن بين اعتبارين: أولهما هو إرساء دعائم المشروعية الدستورية، وضمان التزام كل من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بأحكام الدستور. وثانيها: هو المحافظة على استقرار الدولة ذاتها، وحماية المصالح الأساسية للمجتمع من العصف بها فالدقاضي الدستوري لا يصدر أحكامه، وقراراته التفسيرية في الفراغ أو بطريقة نظرية بحتة، وإنما يقوم بهذه المهمة في إطار نظام سياسي واقتصادي واجتماعي متكامل له أسس ودعائم يجب على القاضي أن يحصيها، وألا يتسبب بأحكامه وقراراته التفسيرية في انهيارها أو تمديدها<sup>(٢٣)</sup>

وهو يفرض هذا الواقع على القاضي الدستوري أن يؤن بدقة الآثار التي من شأنها أن تترتب على أحكامه وقراراته، وإذا تقرر أن الحكم أو القرار الذي يتلقى - من الناحية النظرية أو المجردة - مع نصوص الدستور، سوف تنتج عنه أزمة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، فإنه يمدد التفكير في هذا الحكم أو القرار، ويبتكر الحل الذي يؤلف بين ضرورة احترام المشروعية الدستورية، وضرورة حماية مصالح المجتمع واستقرار أنظمتها، حتى ولو كان هذا الحل يخالف ما يقضي به ظاهر النصوص الدستورية<sup>(٢٤)</sup>.

ومن الواضح أن المحكمة الدستورية - وهي أعلى مراتب السلطة القضائية - شأنها شأن السلطة التنفيذية في تقريرها المقدم إلى مجلس الشعب في ١٩٨٥/٥/٤م الذي سبق إيراد مقتطف مطول منه، والسلطة التشريعية التي

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٩٨

(٢٣) المرجع السابق، ص ٥ - ٦

(٢٤) المرجع السابق، ص ٧

وافقت ممثلة في مجلس الشعب، وبدأت الجلسة على ذلك التقرير وتقرير لجنة الشئون الدينية والاجتماعية والأوقاف المؤرخ ٢٢/٤/١٩٨٥م، والذي سبق لنا إيراد مقتطف مطول منه كذلك، أي الدولة في سلطاتها الثلاث (أو إن شئنا الدقة، الجمعية التي تسيطر تلك المؤسسات الثلاث وتحدد توجهاتها، حيث إن كثيراً من أزماتها في المستويات الدنيا قد غرهم الوعي الديني في أشكاله الشعبية، المطابقة بتطبيق الشريعة كمصدر عام موحد يتضمن المحل الفوري لجميع المشاكل)، قد توجهت إرادتها في إرجاء موضوع نقوس الشريعة، وتنقية التشريعات مما يخالف أحكام الشريعة إلى أجل غير منظور. واليهن في رأي الباحث أن الدولة قد ثبتت الصعوبات الحقيقية في تطبيق هذا الشعار، وانتهت إلى مغزاه في تغيير أسس المعاملة التي استقرت عليها العلاقة بين الدولة والدين في مصر منذ ما يزيد على مئتي عام. وانتهت إلى الحدود التي يمكنها أن تصل إليها في مسيرة الرأي العام والاتجاهات الدينية المتصاعدة، وغلبت الطبيعة الصحائية للدولة الحديثة وهي أنها دولة مدنية، بل وعثمانية، مهما بلغ الاحترام والمكانة التي توليها للدين في دستورها وتشريعاتها. ومن الواضح كذلك أن هذا الترجمة كان له أثره في التشديد في العمليات الدستورية التي أجريت في ٢٦/٣/٢٠٠٧م على مفهوم المواطنة، وجعلها الأساس الذي يقوم عليه نظام الدولة.

٩٨ - ونعني أن نشير هنا إلى أن الفقه قد انقسم - فيما يتعلق بأثر نص المادة الثانية من الدستور على النيهان التشريعي - إلى أربعة اتجاهات:

فصب أولها: إلى أن النص غير نافذ بذاته، وإنما يتضمن خطاباً موجهاً إلى الشارع، لمراجعة التشريعات القائمة، وتنقيتها مما يخالف الشريعة، ومراجعة ذلك في التشريعات الجديدة<sup>(٢٥)</sup>.

والإتجاه الثاني: يرى أن الحكم الوارد بنص المادة الثانية من الدستور هو حكم تعبيرية، وليس وجوبي، وعلى ذلك يكون للمشرع سلطة تقديرية في استنباط القواعد القانونية من أية مصدر أخرى يراها أكثر ملائمة للظروف غير مفيد في ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية التي تعتبر مصدراً موضوعياً أو

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٦٣، وأشار في حديثه إلى أن الدكتور أحمد كمال أبو المجدد،

والدكتور سوري أبو طالب من أنصار هذا الرأي

مادياً للتشريع<sup>(٢٦٦)</sup> على أن تقرير اللجنة الخاصة التي أعدت لتعديل لا يظهر هذا الرأي

ومع الاتجاه الثالث - إلى أن نص المادة الثانية من الدستور يعرض على المشرع الالتزام بقواعد لشرعية بحيث تعتبر أحكام الشريعة بمثابة قواعد قانونية واجبه الإعمال بدانها، ونافذة على الفور، وهو الرأي الذي ردت عليه المحكمة الدستورية في أسباب حكمها في الدعوى رقم (٧٠) لسنة (١) دستورية بتاريخ ٤ مايو ١٩٨٥م التي أوردناها آنفاً<sup>(٢٦٧)</sup>.

ونسب الاتجاه الرابع: إلى أن على المشرع الالتزام بأحكام الشريعة فيما يصدره من تشريعات ولا جاز الطعن عليها بعدم الدستورية، مع عدم انسحاب ذلك إلى التشريعات الصادرة قبل إصدار الدستور التي يتعين على المشرع مراجعتها، وهذا المذهب هو الذي اعتنقه المحكمة الدستورية<sup>(٢٦٨)</sup>.

وقد طأه فريل من أصحاب التوجه الإسلامي من فقهاء القانون ذلك الاتجاه، وأبرزهم الدكتور عبد الحميد متولي؛ إذ يرى أن النص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع لا يفتي عن تصنيفها بين مصادر القانون المتعارف عليها حكماً، حيث مصادر التشريع تنقسم إلى المصادر العادية أو الموضوعية، والمصادر التاريخية، والمصادر الرسمية، والمصادر التفسيرية، ويرى أن المصادر التاريخية تندرج ضمن المصادر العادية أو الموضوعية، وهي المصدر التي يستمد منها المشرع مادة القاعدة القانونية ومضمونها، أي: هي المادة الأولية المكونة لجوهر القاعدة القانونية بمعناها الواسع الاجتماعي والسياسي والمقائدية والتاريخية والفكرية، وأم المصدر الرسمية فهي الشكل الذي يتلوه أو يصدر فيه الجوهر الموضوعي، ويجعل منه قانوناً له صفة الإلزام، وهي التشريع والشرف، أما المصادر التفسيرية فهي القضاء والفقه والمصادر التاريخية أيضاً.

---

(٢٦٦) المرجع السابق، ص ١٦٦، ومشار في حاشيته إلى صاحب هذا الرأي وهو الدكتور أحمد ركني النيني.

(٢٦٧) المرجع السابق، ص ١٦٨، ٧٠. ومشار في حاشيته ص ١٧٨ إلى أن من أصحاب هذا الرأي الدكتور عبد الناصر غويل الحلاوة والدكتور سامي جمال الدين، والدكتور فتحي تكري.

(٢٦٨) المرجع السابق، ص ١٦٧.

ويرى تأسيساً على ذلك أن الشريعة الإسلامية تمثل موهب من المصادر، فهي أولاً مصدر موضوعي أو مادي، وبصفة خاصة تاريخي، وثانياً مصدر رسمي، نص الدستور عليها بصيغتها هذه. ومن ثم يرى، في مجال إلام هذه الفدعة الرسمية الصرفة بين موهب من التشريع، التشريعات التالية على صدور الدستور، والتي يجب ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، والتشريعات القائمة وقت صدور الدستور. ويرى أنه مما لا يهيج ادعاءه أن يقال إن نص المادة (٢) قصد بها اعتبار التشريعات المؤزعة بين مروع القانون المختلفة، والمخالفة لمبادئ الشريعة تعد باطلة أو ملغاة، ولو كان هذا ما تعنيه هذه المادة لخصت عليه صراحة. وأنه مما لا يقبل ادعاءه أن أمراً أو تفسيراً له مثل هذه الخطورة يتطوي على مثل هذه الهوة العنية لكيان وبنان النظام التشريعي للبلاد يكتفي فيه بمثل ذلك النص الذي يحيط بتفسيره ومطلوه - فيما يتعلق بالتشريعات السابقة - شابة الموضع. كما يرى أن هذا التفسير - من جهة أخرى - يتعارض مع نهج التشريع الإسلامي في الاعتدال والتدرج ومراعاة مبادئ المصلحة والضرورة وبلغ الحرج، متيحاً إلى أنه كان الأولى بالتشريع الدستوري أن ينص على فترة انتقال تقوم فيها السلطة التشريعية بمراجعة التشريعات القائمة، والعمل تدريجياً على إزالة ما يكون من بعضها وبين مبادئ الشريعة الإسلامية من تعارض<sup>(٢٩)</sup>.

٩٥ - إن ما مرث به الدولة المصرية من إعادة نظر في مسيرة التحديث القانوني، ومن سعي للعودة إلى النظام القانوني المستمد من الشريعة الإسلامية هو أحد المشكلات الناجمة عن تبني نموذج الدولة الحديثة الصماني من حيث الأساس، بما يعنيه من الأخط بمجموعة متكاملة من المفاهيم أبرزها علمنة القانون، وفصله عن أساسه الديني، مع الاعتراف به كمصدر تاريخي أو مادي أو موضوعي للقاعدة القانونية. والثابت من تجارب الدول الأخرى أن الأخط بهذا النموذج في الدول ذات البنية التقليدية التي لم تمر بعملية تطور عميقة مشابهة لما تم في البلدان التي نشأ فيها، يؤدي إلى تعديده داخل النظام القانوني وخلق مشكلات متعلقة بـ "secularisation" صعبة<sup>(٣٠)</sup> ووجود العمل

(٢٩) د عبد الحميد متولي الشريعة الإسلامية كمصدر أساس للدستور، دار المعارف، (١٩٩٠م)، ص ١٨ - ٢٣

(٣٠) جورج فرم تعدد الأديان، مرجع سابق، ص ٢٨

- من المشتغلين بالعمل القانوني ومن غيرهم - في هذا الصدد هي بدرها معاناة وسوقعة هي المجتمعات التقليدية المستحرة من الاستعمار، والتي قامت نظمها القانونية لرمز طويل على أساس البادئ الثبينة، والتي لم تتمثل المبدأ العلماني لسروج الدولة - الأمة القانوي حيث يمثل هذا السروج في نظر شعوب تلك الأمم أمرًا موروث من الدولة المستعمرة السابقة، تصطدم على صعيد الوعي لشعبي برمود فعل قومية وثنية راقية، ترى فيها ابتكارًا شيطانيًا من مبتكرات المسيحية الغربية؛ لضرب الأديان الصالحة لها أو سلاحًا تستخدمه أمم مسيحية إمبريالية؛ لزعزعة أركان المجتمعات التقليدية وتلقيص أسسها، ومن ثم بسط نفوذها على بلدانها، وحالة ما تدعو هذه الأوساط إلى الرجوع إلى سلفية قومية أو دينية تحيي أمجاد الماضي، وتتقبل المجتمع من وهمة الانحطاط والفقر والسيطرة الأجنبية، وإن كان تأثير هذه الأفكار على صعيد الثقافة والحكام محدودًا، فإن تأثيرها واسع بالمقابل على الأوساط الريفية أو البدوية الهرجوازية الصغيرة<sup>٣١٢</sup>.

إن النخبة المصرية الحاكمة، والتي يهدأ القرار الملكي، والتي تحرك مؤسسات الدولة على تعددها - مع مراعاة حدود حرية هذه المؤسسات، ولديتها على الحركة، والمبادرة المستقلة في قوة كمصر لها مستوى ونصوص قانونية متطورة، مقترنة بملامات ومناهج للإدارة والسلطة بعيدة عن النصوص، وقريبة من الإرث السلطوي المملوكي والعثماني - هي نخبة علمانية منذ محمد علي مرورًا بناصر وحتى اليوم. على أن فصلها الحاكم اليوم يمثل، ويحلل شديد، على محاربة الألفاظ التي زرعتها الطبقة السائدة في سمعها لتفصيل مسار المجتمع المصري بعد الناصرية وإهدال توجهاته من التفويض إلى التقيص، وأبرزها استعمال الدين ومصادرة السياسة، بحيث أصبح الوعي السياسي المصري في أقل درجاته بل إننا نشهد كثيرًا من المحاولات من الحكومة والحزب المنحرف بها؛ لاستجداء عودة الجمهور للاهتمام بالسياسة بعد أن أبعدته عنها الحقبة لناصرية والاستغلال السادتي للدين وهي تعمل على موجهة هذه الآثار بحل شديد ناجم عن عجزها عن

(٣١٢) جورج فرم، المرجع السابق، ص ٣٠

عن مشاكل الجماهير، وضعها وعبادها على أجهزة الأمر، ومن ثم فهي لا تستطيع مواجهة الجمهور أو انصدي لمعهم التي تعلم تلك الحقبة بحسبها وحسبها، ولكنها معتددة للقدرة على مواجهتها، وتعمل على تسهيل حتى يصير انطوي.

وبصرف النظر عن مشاعر الجمهور الحادة المتطرفة شكلاً دينياً للعباد أشكال أخرى للموعي السلم، ولتي تتخذ أشكالاً بدائية حادة في تقجراتها ضد المواطنين من أحيان أخرى أو تجعل من هذا الجمهور مرتعاً خصباً للتحرير والهدوي الساذجة فيما يخص إقامة شرع الله الذي يرى فيه الجمهور حلاً فورياً لجميع مشاكله، لذلك نعتقد أن الشك في حلل العاملين بالمهنة القانونية، بين المتدينين بتقنين الشريعة وبين القائلين بعلمنة القانون ليست بعيدة فالتقانونون يعطون القانونيون يعطون بالدين مصدرًا موعودًا له. والتقانونون بتقنين الشريعة يعطون بضرورة مراعاة الواقع، وتجنب الحرج والمشقة<sup>(٣٢)</sup>.

ذلك أن الإسلاميين المحنئين - إذا صرفنا النظر عن التفارقات التكفيرية والجهدية المنزلة عن المجتمع، والتي لا يعزل عليها كلياً في مجال صياغة قواعد الجيش المشترك - قد قبلوا بمفهوم الدولة الحديثة، وتعميمها لأركانها، وأجهزتها، وحقوق مواطنيها وعلاقاتها بالعالم<sup>(٣٣)</sup>.

ولقد مرَّ بـ عند الحديث عن دور الدين في القانون الفرنسي أن

(٣٢) في إطار مؤلف حلفاني مبكر من تطويل الشريعة، انظر د. أحمد كمال أبو المجد: العقل وتطبيق الشريعة الإسلامية، مقال نشر بمجلة العربي في سبتمبر ١٩٧٦م وأعيد نشره في كتابه: حوار لا مواجهة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٨٦ - ٩١.

(٣٣) انظر في مجال المثال د. باسميف صادر: تصورات الأمة المعاصرة، مؤسسة الكويت للتقنين العلمي، الكويت ١٩٨٦م، د. عبد الإله بالقزوين: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤م، وهو ما يمكن أيضاً تلخيصه في كثير من الدراسات والكتابات الإسلامية السلفية والمعاصرة. وانظر كذلك في عرض موقف يابوات الإسلام السياسي على توجهها من قضية المواطنة د. حماد الدين شاذلي: المواطنة موضوعاً للفكر والبحث الخطاب الإسلامي في مصر ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي السابع عشر لبحوث السياسة ٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣م، مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، مكتب الشؤون الدولية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١٢٧ وما بعدها، وفي حكي ذلك انظر صفحات أحمد عبد الوهي: التعقيد السياسي وتداول السلطة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر الديمقراطي، رسالة دكتوراه، تحت إشراف الأستاذ الدكتور يحيى النجمل، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٦٧ - ١١١.

المودج الرسمي للعامة يعترف بالقواعد التي كمصدر تاريخي أو عادي يعاقبون ولا يتكبرها، رغم علميته الصارمة في الفصل بين الدين والدولة والقانون، وهو ما يعني استبعاد الدين كمصدر رسمي للقانون، أو الاعتراف به في أحيان نطاق في مجال قانون العائلة، مع الاعتراف به كمصدر تاريخي ومادي للقانون، ويرى عقده أنه من يتجلى كلياً من المعامل الدينية في مجال القانون إنما يسعى لأن يخلق القاعدة القانونية عاملاً مهماً من عوامل قبولها عند قطاع واسع من الناس هم المؤمنون كما أشركوا إلى الأمانة التي تعاليمها مدرسة الوضعية القانونية، بعد أن أسقطت الإطار المرجعي العام الذي كان يضعه الدين للمجتمع والقانون. ووقفنا على أن الأمر الأساسي في علاقة الدولة المدنية بالدين، ليس استبعاد الدين من الحياة الاجتماعية والقانونية، فهذا مستحيل، وإنما هو نفي أية سيطرة لرجال الدين على الحياة العامة أو الخاصة.

كما رأينا تجربة الثورة الإيرانية في تسليح لإتجار مهمة تقنين الشريعة ومراجعة البنيان التشريعي؛ لتخليته مما يخالف الشريعة، وموقف مجلس تشخيص مصلحة النظام الهادف إلى تجنب الفراغ التشريعي، ورأينا جانباً من نتائج التجربة التي آتت إلى برح من التخليق في البنيان التشريعي يخلق مصالح إغارة الدولة تحت الملاءمة الدينية، في نموذج لا يزداد ثم يستقر بشكل نهائي حتى يمكننا الحكم بشكل صائب على حظوظه من النجاح.

ومع القياس موقف الدولة المصرية الحديثة من الدين سواء من حيث الخصوصي الدستوري أو من حيث دوره في مؤسسات الدولة أو كمصدر للقانون، فلما لا شك فيه أن الدين يمثل مصدراً لجانب من القواعد القانونية المؤثرة بشكل مباشر ومصدراً موضوعياً للقانون، ولأهم من ذلك أنه يسهم في تحديد الإطار العام المرجعي لنظام القانوني المصري، باعتباره أحد مكونات النظام العام.

وعلى الرغم من أن غموض فكرة النظام العام مما دعا البعض إلى انقوله بأن له معهوداً واقعيًا - حالة في الواقع تقابلها الموضوعي - وليس قانونيًا<sup>(٣٤)</sup>، إلا أن المستقر في الفقه والقضاء أن للنظام العام معهوداً قانونيًا

(٣٤) د. محمد محمد بدران، مضمون فكرة النظام العام وموقعه في مجال الصبغ الإداري.

دراسة مقارنة في القانونين المصري والفرنسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٩١ - ١٧



وهو يمثل احد الأدي من الحماية للأسس التي تقوم عليها الجماعة، ويتسع وجوده ليشمل عرود القانون المختلفة متى اتصل الأمر بهذه الأسس، التي لا يكون تحديدها قاصراً على المُشَرِّع، بل وعالياً ما لا يجري تحديدها من قبل المُشَرِّع، وإنما يقوم القضاء بالنظر الأهم فيه، ومن خلال ذلك تتجلى مرونة فكرة النظام العام، حيث يستطيع القاضي مواكبة التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والمجتمعي بإدخال عناصر جديدة. وعلى القاضي في هذه الحالة أن يتحرر من آرائه الخاصة فلا يحلها محل رأي الجماعة أو أهلها. وهو في نفس الوقت الباب الذي تنفذ منه تيارات التطور والتطور في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية إلى النظام القانوني، ثلث فيه عناصر الجدة والحياة فيكون حاسماً لقواعد المجتمع وعاملاً من عوامل تطوره في نفس الوقت. وهو يمثل نوعاً من المرجعية العليا، بحيث يستخدم لحل الصعوبات الناجمة عن تعارض القواعد القانونية الناشئة عن تعارض مصادرها في بعض الأحيان، بل قد يكون النظام العام أحياناً مصدراً للقانون محصوف في مجالات القانون الإداري سواء بنص المُشَرِّع على احترام نظام العام أو بتعويض صحت القاعدة في صدد تنظيم معين ولإيجاد حل لمشكلة مطروحة<sup>(٣٦)</sup>.

لقد ظهرت فكرة النظام العام، بعد فصل القانون عن أساسه الديني، نتيجة لما ثبت من أن القاعدة القانونية - أي ما كان مصدرها - توجد في القبول الجمعي العام سنداً الأساس في البقاء والفاعلية<sup>(٣٧)</sup>. وأنها - إذا لم تلق هذا القبول الجمعي - تعرضت لجميع صور التملص والفقر كما كان ذلك صكناً، وقد اكتشفت الدولة الحديثة ذلك، ومن ثم لجأت لتلك الأداة القانونية لتضبط السلوك الاجتماعي لئلا يستطيع عناصر الجبر والجزاء تحقيقه<sup>(٣٨)</sup>.

ولقد قضت محكمة النقض بأنه قولاً خلا التطبيق التفسيري والقانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٢م من نصيب المقصود بالنظام العام، إلا أن المطلق عليه أنه يشمل القواعد التي ترمي إلى تحقيق المصلحة العامة للبلاد سواء من الناحية

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٦.

(٣٦) د. حماد طوق عبد الفتاح الشوي «فكرة النظام العام في التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية»، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية، ص ١٣٠.

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٢٢.

السياسية أو من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية، والتي تتعدى بالوصع الطبيعي المادي والمصري لمجتمع منظم، وتعلو فيه على مصالح الأفراد، وتقوم فكرته على أساس منتهى علماني بحث يطق فيه مدعى عند تدبير به الجماعة بأسرها، ولا يجب ربطه البتة بأحد أحكام الشرائع الدينية، وإن كان هذا لا ينفي قيامه أحياناً على سند صمد يمتد إلى العقيدة الدينية بسبب متى أصبحت هذه العقيدة وثيقة الصلة بالنظام القانوني والاجتماعي المستقر في الجماعة، بحيث يتأذى الشعور العام عند عدم الاعتماد به، مما يحافه وجوب أن تنصرف هذه القواعد إلى المواطنين جميعاً من مسلمين وغير مسلمين بصرف النظر عن عياناتهم، فلا يمكن تقييد فكرة النظام العام، وجعل بعض قواعد مقصورة على المسيحيين، ويفرد المسلمون ببعضها الآخر؛ إذ لا يتصور أن يكون معيار النظام العام شخصياً أو طائفيّاً، وإنما يتسم تقريره بالموضوعية. وبهذه المثابة فلا يمكن اعتبار مبدأ عدم تعدد الزوجات من النظام العام بالمعنى السابق لتجليته، أخذاً بما هو مُسَلَّم به من قصره على الشريعة المسيحية وحدها<sup>(٢٨)</sup>.

إن النظر إلى القواعد القانونية التي يقرم حبيبها نظم المجتمع بما تستلطفه من النجدة والتجرد، والابتعاد عن استخدام الدين في السياسة - من جانب الدولة كحد من جانب مناوراتها - وترقية وهي الجمهور، وهي رجال الدولة بدورها وفلسفة نظمها، والتصدي لشجاعتها لمشكلات الواقع وأوامر الجمهور، لتكفي بأن يرسي العلاقة الصحيحة بين الدولة الحديثة وقوانينها وبين الدين.

## **الباب الثاني**

**آثار التحديد الدستوري للعلاقة  
بين الدين والدولة  
على بعض الحقوق والحريات العامة**

## آثار التجديد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة على بعض الحقوق والحريات العامة

في الوقت الذي يمنح فيه الدستور الدولة سلطات كافية لحماية المصلحة العامة، فإنه يسطر حمايته على الحقوق والحريات على مختلف أنواعها. وكثيراً ما يحيل الدستور إلى القانون في تحديد نطاق تلك الحقوق، ويعتمد على التشريع الصادر بتنظيم ممارسة حق من الحقوق ألا يمدل من محتوى ذلك الحق إلا بالقدر اللازم لحماية المصلحة العامة، وفي الحدود التي يبيها الدستور، وبما لا يتأصل أصل الحق والشرعية الدستورية هي التي تضمن تحقيق التوازن بين حماية المصلحة العامة وحماية الحقوق والحريات<sup>(١)</sup>.

ولقد استقر الفقه على تقسيم الحقوق والحريات إلى نوعين؛ الأول: هو الحقوق والحريات الفردية، لتقليدية، وتشمل الحريات الشخصية (كحرية التنقل، والحق في الأمن، وحرمة المسكن، وسرية المراسلات، وحرمة الجسد، والحق في سلامة)، وحرية الفكر (كحرية العقيدة، واللبانة، وحرية التعليم، وحرية الصحافة، وحرية الرأي)، وحرية التجمع (كحرية الاجتماعات، وحرية تأليف الجمعيات)، والفروع الثاني. هو الحقوق الاجتماعية الاقتصادية (كالعليم، والعمل، والتأمين ضد المرض، وضد البطالة، والشعوخة، والمعج)، التي ظهرت في امتساير لاحقة لسرع الأول نتيجة التطور المعكوي والاقتصادي والاجتماعي في الدول المتأصرة، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، وانتشر الأفكار لاشتركية، وتراجع نظريات الدولة الحارسة أو

(١) د فني حرير الحماية الدستورية للحقوق والحريات، مصدر سابق، ص ٩١ وما بعدها

## المحايدة لصالح نظريات مستنيرة الدولة اجتماعيًا تجاه مواطنيها<sup>(٢٢)</sup>

وكان دستور ١٩٢٣م أول دستور مصري يتضمن بياناً مفصلاً بالحقوق والحريات العامة (التقليدية) في بابه الثاني المسمى «الحقوق والحريات». وفي حقوق المصريين وواجباتهم، ويمكن تقسيم الحقوق والحريات المصوص عليها في ذلك الدستور إلى مجموعتين: الأولى تضم الحريات والحقوق الفردية: (حق الأمر، وحرية المسكن، وحرية التنقل، وسرية المراسلات)، والحريات الاقتصادية: (حرية التملك)، والحريات الفكرية: (الحرية الدينية، وحرية الرأي، وحرية التعليم)، والمجموعة الثانية هي: الحريات السياسية: (حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية تكوين الجمعيات)<sup>(٢٣)</sup>.

وقد تضمن الدستور الحالي لحقوق الاقتصادية والاجتماعية في بابه الثاني المُتَعَوَّن: «المفوضات الأساسية للمجتمع والحقوق الاقتصادية والاجتماعية»، كما تضمن المصوص لمنظمة للحقوق والحريات التقليدية في الباب الثالث المُتَعَوَّن: «الحريات والحقوق والواجبات العامة»، وسنها وأولها: المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات العامة وعدم التمييز بينهم على أساس الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة (م١٠)، وحرية الطقوس وحرية ممارسة الشعائر الدينية (م١٦)، وحرية الرأي والتعبير عنه وبشره بالقول أو الكتابة أو التصوير وغير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون (م١٧)، وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والظاني (م١٩)، وحق الاجتماع الخاص (م٥٤)، وحق تكوين الجمعيات (م٥٥) والقبائات والاتحادات (م٥٦)، كما تضمن في تعديل عام ٢٠٠٧م إضافة لفقرة ثالثة إلى العامة الخاصة تنص على حق المواطنين في تكوين الأحزاب السياسية وفقاً للقانون مع حظر قيامها على أساس ديني أو على تفرقة بسبب الجنس أو الأصل.

٩٩ - المساواة - وقد ناز خلاف في الملقه حول ما إذا كانت المساواة إحدى الحريات والحقوق العامة أم أنها تمثل أساساً لكل الحريات العامة وأغلب الكتاب المعاصرين يعتبرون المساواة الركيزة الأساسية التي لا وجود

(٢٢) د ثروت بدوي، نظم السياسة، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٣٨٩ - ٣٩٧.

(٢٣) د يحيى الجمل، د أنور وسلا، القانون المصري، مرجع سابق، ص ١٨٠ - ١٨٦.

لحريات يدونها<sup>(٤٤)</sup> فالمدونة هي أساس القاعدة القانونية، وأساس مبدأ  
 لشرعية وأساس العدل وإذا لم يحترم مبدأ المساواة تنهار في المجتمع قيم  
 كثيرة إحداهم الحرية. ولذا يمكن القول بأن مبدأ المساواة هو الأصل الذي  
 تنص على الحقوق والحريات العامة جميعاً وأنه المبدأ الذي يحكم به على  
 وجود تلك الحقوق والحريات العامة من حيثها. ولقد كاد تعريف لحرية في  
 الديمقراطيات البرلمانية القديمة مشتق من المساواة، وكان المراد يعتبر بأنه  
 حرّاً من دامت المولة تطبق عليه لأهله عامة سجنه دون تفرقة بين أفراد  
 الجماعة، بصرف النظر عن مضمونها حتى ولو كان تصنيفاً يتناقض مع  
 الحريات المعروفة في أيامنا، وهو ما يقابل قول العرب: المساواة في الظلم  
 عدل<sup>(٤٥)</sup>.

ويعتبر مبدأ المساواة حجر الزاوية في كل تنظيم ديمقراطي للحقوق  
 والحريات العامة، «فهو من الديمقراطية بمثابة الروح من الجسد، بغيره  
 يتفلى معنى الديمقراطية، ويتفلى كل منطلول للحرية لذلك نجد الأنظمة  
 الديمقراطية جميعاً تقرر أن تنظيم الحقوق والحريات العامة، وما قد ينشأه  
 هذا التنظيم من تعقيد أو تحديد لا يمكن أن يتم إلا بقوانين عامة مجردة  
 تكفل المساواة بين جميع المواطنين<sup>(٤٦)</sup>».

ولقد نصّت المادة (٤٠) من الدستور المصري القائم على أن المواطنين  
 لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تميز  
 بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة<sup>(٤٧)</sup>.

وقضت المحكمة الدستورية بأن: «المساواة المصرية بهذا الدستور  
 ١٩٢٣م ونهاية الدستور القائم وفدت جميعاً مبدأ المساواة أمام القانون،  
 وكلفت تطبيقه على المواطنين كافة باعتباره أساس العدل والحرية والسلام  
 الاجتماعي، وعلى تقدير أن الغاية التي يستهدف تنمّل أصلاً في صون  
 حقوق المواطنين وحريةهم في مواجهة صور التمييز التي تال أو تقيّد

(٤٤) د سعاد الشراوي النظم السياسي في العالم المعاصر، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية.

القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٣٢٠ وما بعدها.

(٤٥) د عبد الحميد شترلي الحريات العامة، ملاحظات في تطورها وخصائصها ومستقبلها، منشأة

المدارس، الإسكندرية ١٩٧٤م، ص ٦٥.

(٤٦) د بروب بلوي، المرجع السابق، ص ٤١٩.

ممارستها، وأضحى هذا مبدأً في جوهره وسيلة لتقرير الحماية القانونية المكافئة التي لا يقتصر تطبيقها على الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور، بل يسحب مجال إعمالها كذلك على الحقوق التي يكفلها المشرع للمواطنين في حدود سلطته التقديرية، وعلى ضوء السياسة التشريعية التي يراها محكمة المصلحة العامة، وأن صور التمييز التي أوردتها المادة ٤٠ من الدستور التي تقوم على أساس من الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو العقيدة لم ترد على سبيل الحصر، فهناك صور أخرى من التمييز لها عظمها مما يحتم إخضاعها لما تنطوي عليه المحكمة من رقابة قضائية تطبق مبدأ المساواة أمام القانون، ولضمان احترامه في جميع مجالات تطبيقه<sup>(٧)</sup>.

وأكدت هذا المعنى بقولها: «إيراد الدستور لصور بعينها يكون التمييز مظلوماً فيها مرده أنها الأكثر شيوعاً من الناحية العملية، ولا يدل ابته على انحصارها فيها، ولا كان التمييز فيما عداها جذراً من الناحية الدستورية، وهو ما ينافي مبدأ المساواة أمام القانون، ويهيم الأساس الذي يرتكز عليه»<sup>(٨)</sup>.

كما بيّنت المحكمة ما لا يُعد انتهاكاً للمساواة، فلفتت بأن «المساواة التي تعنيها المادة (٤٠) من الدستور تنحصر في عدم جواز التمييز بين المواطنين الذين يتساوى مراكزهم القانونية من خلال تطابق العناصر التي تقوم عليها... من المقرر أن للمشرع سلطة تقديرية في تنظيم الحقوق بما لا يعقب عليه في تقديره ما دام أن الحكم التشريعي الذي لزمه لتلك الحالات قد صدرت به قاعدة عامة مجردة لا تنطوي على التمييز بين من تساوت مراكزهم القانونية، ولا تهدر نصاً في الدستور، كما أنه يملك لمقتضيات الصالح العام وضع شروط موضوعية لتحديد بها المراكز القانونية التي يتساوى بها الأفراد أمام القانون بحيث يكون لمن توافقت فيهم هذه الشروط دون سواهم أن يمارسوا الحقوق التي كفلها لهم المشرع»<sup>(٩)</sup>.

(٧) حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم (٢١) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٢٩ أبريل ١٩٨٩م، موقع المحكمة الدستورية على الشبكة <http://www.hocourt.gov.eg/valou>

(٨) حكم الدستورية في القضية رقم ٦ لسنة ١٣ دستورية، جلسة ١٦/٥/١٩٩٢م، المصدر

السابق

(٩) الحكم الصادر في القضية رقم (٢١) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٢٩ أبريل ١٩٨٩م، المصدر السابق

وأكدت ذلك المحس بقولها، «مبدأ المساواة لا يعني معاملة مناه المواطنين على ما يها من تباين في مراكزها القانونية معاملة قانونية متكافئة، كذلك لا يقوم على معارضة صور التعبير جميعها، أساس ذلك أن من صور التعبير ما يند إلى أسس موضوعية لا معاملة فيها لنص المادة (٤٠) من الدستور» [د التعبير السهي عنه مجموعها هو ذلك الذي يكون تحكيميا، باعتبار أن كل تنظيم تشريعي لا يعتبر مفسودا لثاته، بل لتفصيله الأخرى بعضها تعكس مشروعيها إطارا للمصلحة العامة التي يسعى المشرع إلى تحقيقها من وراءه، فإذا كان النص التشريعي بما انطوى عليه من التمييز مصادفا لهذه الأخرى، بحيث يستحيل منطقيا ربطه بها، أو اعتباره مدخلا إليها فإن التمييز يكون تحكيميا وغير مستند إلى أسس موضوعية، مجددا نص المادة<sup>(١٠٠)</sup>].

وبينت المحكمة الحدود التي يجب أن يلتزمها المشرع في تنظيمه الحقوق بقولها: «القواعد التي يضعها المشرع تنظيمًا للحقوق العامة، ومنها الحقوق السياسية، تضمن ألا تؤدي إلى معاصرتها والانتقاص منها، وألا تخل القيود التي يفرضها القانون في مجال هذا التنظيم بمبدأي تكافؤ الفرص والمساواة المنصوص عليهما في المادتين (٨) و(٤٠) من الدستور»<sup>(١٠١)</sup>.

وعلى ذلك فإننا في استعراضنا لأثر الموقف الدستوري من الدين على بعض الحقوق والحريات العامة في الدول محل الدراسة، وفي مصر وعلى امتداد هذا الباب، سوف نستصحب أهل المساواة، لتتخله معيارا لقياس مدى الحماية التي يسيدها الدستور على الحقوق والحريات العامة.

٩٧ - المواطنة: تقوم الدولة الحديثة، كما يقول أساتذتنا الدكتور يحيى الجليل: «على فكرة المواطنة بحسبان أن مواطني الدولة جميع هم الذين يكونون شعب الدولة، وذلك بصرف النظر عن أي اعتناء آخر لهذه المواطنين. كد يكون منهم المسلم، ومنهم المسيحي، ومنهم من لا دين له

(١٠٠) الحكم الصادر في القضية رقم (٣٧) لسنة ٧ دستورية، جلسة ٧ مارس ١٩٩٢م، وفي نفس المحس الحكم الصادر في القضية رقم ١٩ سنة ٨ دستورية، بجلسته ٤/١٨/١٩٩٢م، والحكم الصادر في القضية رقم ٢٥ سنة ١١ دستورية، بجلسته ١٦/١٢/٢٠٠٥م. المصدر السابق  
(١٠١) الحكم الصادر في القضية رقم (٣٧) لسنة ٩ دستورية، بتاريخ ١٩ مايو ١٩٩٠م. المصدر السابق



ونكسهم جميعاً مواطنون يتمتعون بنفس الحقوق وفقاً لمبدأ المساواة  
«المواطنون لتنى القادون سو»، ولا فرق بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو  
العتبة أو الدين»<sup>(١٢)</sup>.

وللمعة المواطنة ثلاثة أركان: لالتصاء إلى الأرض، والمشاركة،  
والمساواة أي: التمتع<sup>(١٣)</sup>.

ويعتبر جان جاك روسو أول من حلل المواطنة في العصر الحديث،  
وكان تلميذ روسبير هو من صاغ شعار الثورة الفرنسية: الحرية والاعتد  
والمساواة. وقد عكست مواه إعلان حقوق الإنسان والمواطن - أول وثائق  
الثورة الفرنسية - هذا المعنى، فأكدت مادته (الأولى أن: «الرجال يولدون،  
ويعتبرون أحراراً، ومتساوين فيما يخص حقوقهم» واستمرت الثورة الفرنسية  
في السير على خطى المفهوم اليوناني القديم في أن المواطن هو من يسهم  
في إدارة الشأن العام، أي من يمدس دوراً إيجابياً فيه، واعتقد رجال  
السياسة الأوروبيين - صبراً وراه الفرنسيين - أن أي مواطن لا يستطيع أن  
يتصور دولة شائتاً تتعلق به سياسياً أو أن يجعل منها قضية إلا إذا آمن بوجوده  
إطار وطني يندمج فيه الأفراد الذين يشكلون سكان هذه الدولة، كما أنه لا  
يستطيع أن يستمر في الإيمان بنموذج كهذا إلا إذا كان إخوانه من المواطنين  
يماثلون بعضهم بعضاً»<sup>(١٤)</sup>.

وعنى الرضم من التلازم المنطقي بين المواطنة، ومشاركة المواطن في  
الشأن العام فقد شهد التاريخ حالات عديدة لدول حديثة (استبدادية وديمقراطية)  
تحرّم حكوماتها مواطنيها من أي نوع من الحقوق المشار إليها. وفي هذه  
الحالة تكون المواطنة لقباً أو صفة قانونية سياسية خالية من المضمون<sup>(١٥)</sup>.

إن إحدى المشكلات المتعلقة بالمواطنة والحقوق المتصلة بها هي

---

(١٢) د يحيى الجمل، البحث في دولة المؤسسات، مقال في مجلة مطور العدد ١٠٠، السنة  
السادسة، القاهرة، مارس ٢٠٠٥م، ص ١٩، ١٧.

(١٣) د وديم سفيان قلادة، مبدأ المواطنة، سلسلة المواطنة، المركز القومي للخدمات  
الاجتماعية (بطريقه الألفاظ الأوروبية)، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٩.

(١٤) د ديهك هير تاريخ موجز للمواطنة ترجمة آصف ناصر وسكرم خليل، دار الصافي  
(بيروت)، ومركز الباطن للترجمة (للكتب)، ٢٠٠٧م، ص ١٦، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٧٠.

صعوبة ترسيخها في الثقافة الاجتماعية - السياسية في دولة ما خلال فترة وجيزة من الزمن وحتى البلدان التي عاشت مدة طويلة من التقاليد الميراثية كالولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا ومنعزقت عدة أجيال لتصل إلى المستويات الحالية للحياة المدنية، ما زالت هذه المستويات غاصرة من بلوغ لمثال المستورد في مجال الحقوق الاجتماعية (حقوق السود، والنساء، والنظام الانتخابي... إلخ)<sup>(١٦)</sup>.

إن مفاهيم الدولة الحديثة والجنسية والمواطنة، والمساواة بين كل المواطنين في التمتع بحقوق المواطنة، مترابطة فيما بينها، ويشدني بعضها بعضاً، وحقوق وحرمان المواطن في الدولة الحديثة تقوم على عاملين رئيسين هما: المواطنة، والتي تسمى الصلة التي تربط الفرد بالدولة وبسواء من المواطنين، والمساواة بين هؤلاء المواطنين، وكلٌّ من هذين الأمرين في الدولة الحديثة لا علاقة له بالانتماء الديني.

وقد حسمت محكمة القضاء الإداري مسألة العلاقة بين الدين والمواطنة في بواكير أحكامها، فطردت في حكم صدر في القضية رقم (٢) لسنة (٤) قضائية في ١٩٥١/٢/٦ م (إثان رئاسة الدكتور عبد الرزاق السنهوري لها) بصدور امتناع وزير الداخلية عن تسليم المذمومة شهادة مثبته للجنسية المصرية، ووس حيث إنه بالنسبة إلى دعوى ارتداد المذمومة عن الدين الإسلامي، واعتناقه الدين المسيحي، فإن الدين ليس شرطاً من شروط الجنسية، تلك الجنسية التي ينطوي تحت لوائها، ويستظل بظلها المسلمون وغيرهم من ذوي الملل والأديان الأخرى<sup>(١٧)</sup>.

ونقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول، نشاؤ في أولها أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية، وفي الثاني أثر ذلك على حرية التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي، وفي الثالث أثره على حق تكوين الأحزاب السياسية. ونقسم كلًّا من هذه الفصول إلى مبحثين، نخصص أولهما لنشأول الموضوع في الدول محل المقارنة، والثاني لتناول الموضوع في مصر.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٧٣

(١٧) نقلا عن د. طارق عبد البر، دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الأول القاهرة، د. د. ص ١٩٦ - ١٩٧

## **الفصل الأول**

**أثر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة  
على حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية**

يتنقسم هذا الفصل إلى مبحثين نتناول في أولهما: أثر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية في الدول محل المقارنة، وفي الثاني: ذلك الأثر في مصر.

## المبحث الأول

### في الدول محل المقارنة

#### المطلب الأول

##### في فرنسا

٩٨ - تحدثت النصوص الدستورية والدولية والقرارات التنظيمية والاجتهادات القضائية التي تنظم الحريات والحقوق العامة في فرنسا، وتكُون منها بيان ضخم من القواعد التي تهدف إلى حماية حقوق وحيات الأفراد عمومًا وليسوا بخاص المجال المدني، في إطار الحفاظ على علمانية الدولة والفصل بينها وبين الكنائس. وهو ما سبق لنا أن أشرنا إليه باسم العلمانية الدولية والتي تختلف عن العلمانية المقاتلة، أو الكفاحية والتي عنت - في فترة من تاريخ فرنسا - إلهاد الدولة أو نزعها إلى استقلال كل أثر للدين. وهو ما تبين حين جدوا، حيث انتهى الأمر - من خلال علمانية القانونية - إلى احترام استقلال كل من الدولة والدين بمجمله في إطار من احترام حرية الضمير والمعتقد مع الحفاظ على الأسس العلمانية للدولة والقانون وحياد المرفق العام.

وقد نُظمت إضافة لمعاصرة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م على أنه لا يجوز إزعاج أحد بسبب لوائه، حتى الدينية، شرط ألا يعكر إبداعها النظام لعام الذي يكوم القانون ٩. ونصت المادة الأولى من قانون الفصل بين الكنائس والدولة الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م على أنه تكفل الجمهورية حرية المعتقد، وهي تضمن حرية ممارسة الشعائر الدينية شرط الانسجام بالقيود المقررة فيما يلي للحفاظ على النظام العام؛ أما مقدمه دستور ٢٧ أكتوبر ١٩٤٦م التي أكدت على مصموميه مقدمه دستور ٤ أكتوبر ١٩٥٨م (الفقرة ٥) فقد نصت على أنه لا يمكن

الإضرار بأحد في عمله أو وظيفته بسبب أصله أو آرائه، أو معتقداته»<sup>(١)</sup> وصحت المادة الثانية من دستور ١٩٥٨م على أن فرنسا «تتكلم لمساواة أمام القانون لكل المواطنين بغض النظر عن الأصل أو العرق أو الدين، وهي تحترم كل المعتقدات»<sup>(٢)</sup>.

وتعززت تلك المبادئ بخصوص المبادئ والاعتقادات التي وقعت عليها فرنسا والتي أضيفت عليها المادة (٥٥) من دستور ١٩٥٨م مرتبة تعلو على القوانين العادية (بعد المصادقة عليها ونشرها)، ومن ذلك المادة التاسعة من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية التي سرت أحكامها في فرنسا بموجب مرسوم صادر في ٣ مايو ١٩٧٤م والتي نصت فقراتها الأولى والثانية على أن:

١ - لكل شخص الحق في حرية الفكر والضمير والدين، ويستتبع هذا الحق حرية تغيير الدين أو المعتقد، وحرية التعبير المرء عن دينه أو معتقده فرداً أو جماعة، علانية أو سرّاً، وعن طريق العبادة والتعليم والممارسات والتعام بالطقوس.

٢ - أن حرية تعبير المرء عن دينه أو معتقده لا يمكن أن تحد منها قيود غير تلك المنصوص عليها في القانون أو التي تشكل تدابير ضرورية، في مجتمع ديمقراطي، للأمن العام وحماية النظام أو الصحة أو الآداب العامة، أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم»<sup>(٣)</sup>.

ومن فئمت أيضاً المادة (١٨) من العهد الدولي بخصوص الحقوق المدنية والسياسية الصادر في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦م، والتي سرت أحكامها في فرنسا بموجب مرسوم صادر في ٢٩ يناير ١٩٨١م والتي نصت على أن:

١١ - لكل شخص الحق في حرية الفكر، والضمير والدين. ويشمل هذا

(١) نصوم القوانين والقرارات والإجراءات والأحكام وقرارات مجلس الدولة الواردة في هذا البحث نقلاً عن

*Liberte Religieuse et respect des cultes en droit français, adhésions de cart. Paris 1996.*

وهر سفر دوتشي فنتم يقع في ١٧٤٧ صفحة جميع النصوص المتعلقة بموضوعه مع الإشارة لعدم الجريدة الرسمية التي نشر فيها النص المعني

*Ibid.* p 726. (٢)

*Ibid.* p 726 - 727. (٣)

الحق حرته في الانتماء إلى أحد الأديان أو المعتقدات باختياره، وفي أن يعبر، منفرداً أو مع آخرين، وبشكل علني أو غير علني، عن ديانتة أو معتقده، سواء كان ذلك من طريق العبادة أو القيام بالطقوس، أو الممارسات أو التعظيم

٢ - لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه الإساءة إلى حرته في الانتماء إلى دين أو معتقد يختاره، أو في تبنيه.

وانطلاقاً من المساواة كمبدأ دستوري، بل مبدأ يدعو على الدستور، تعمل الجمهورية الفرنسية على القضاء على التمييز بسبب الرأي والمعتقد تبعاً لالتزامها بضمان المساواة وحرية التعبير والاعتقاد.

وظهر أثر ذلك في القوانين الفرنسية، ومن ذلك القانون رقم ٧٢ - ٥٤٩ الصادر في أول يوليو ١٩٧٢م، والمتعلق بمكافحة المنصرية - والذي فُصل عن صياغته لبدأ هام يحظر أي تمييز - تضمن تعديل نصوص في تشريعات سابقة وإضافة نصوص جديدة تعاقب على الأفعال التي تنطوي على التمييز بين الأشخاص على أساس انتمائهم أو عدم انتمائهم إلى إثنية، أو أمة أو هيانة محددة، ومن ذلك:

- إضافة الفقرة خامسة إلى المادة (٢٤) من قانون ٢٩ يوليو ١٨٨٩م بشأن حرية الصحافة جرى نصها بأن:

«كل من حرّض بإحدى الوسائل الواردة في المادة (٢٣)، على التمييز أو الحقد أو العنصرية ضد شخص أو مجموعة أشخاص بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو دين محدد يعاقب بالسجن من شهر إلى سنة وبغرامة من ٢٠٠٠ فرنك إلى ٣٠٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين».

- إعادة صياغة الفقرة الأولى من ذات المادة لتعاقب تمييزك في عمل موصوف بأنه جناية أو جحمة كل من عيّد إلى تحريض الفاعل أو المفاعلين ضد ارتكاب العمل المشار إليه (في المادة ٢٤ آنفة الذكر) إذا أفضى التحريض إلى نتيجة

- تعديل الفقرة الثانية من المادة (٢٢) من قانون ١٨٨٩/٧/٢٩ ليصبح

نصها

يعاقب على عدم المرتكب بالوسائل عينها حيال شخص أو عدة أشخاص بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم إلى إثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة بالسجن من شهر إلى عام وبغرامة مقداره ٣٠٠ فرنك إلى ٣٠٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين.

- تعديل البلد (٦) من المادة (٤٨) من القانون المشار إليه (٧/٢٩/١٩٨٩م) لتعطي النجاة العامة حق المبادء تلقائياً إلى ملاحقة من يرتكبون أيًا من الجرائم المشار إليها.

- إضافة فقرة إلى المادة (٤٨) المشار إليها تمنح الجماعات التي تم تأسيسها لمناهضة العنصرية قبل خمس سنوات من وقوع أي من الجرائم المشار إليها، الحق في الاعفاء المئتي بشأن تلك الجرائم، مع تشييد ذلك الحق، إذا كان جرم التمييز قد ارتكب ضد أشخاص محددين، بالحصول على موافقة هؤلاء الأشخاص.

- إضافة فقرة جديدة إلى المادة ١٨٧ من قانون العقوبات تنص على أن يعاقب بالسجن من شهرين إلى سنتين وبالغرامة من ٣٠٠ إلى ٣٠ ألف فرنك أو بإحدى هاتين العقوبتين كل مؤتمن على السلطة العامة أو مواطن مكلف بمنصب في الخدمة العامة يرفض عن علم وتبصر تمتع شخص بحق يحق له المطالبة به، بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة.

وتطبق العقوبات عينها حين ترتكب الأفعال بحق جمعية أو شركة أو أعضاء أي منهما بسبب أصلهم أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة.

- وأضيفت صيغة المادة ٤١٦ من قانون العقوبات على النص الآتي:

«يعاقب بالسجن من شهرين إلى سنة، وبغرامة من ألفي فرنك إلى ١٠ آلاف، أو بإحدى هاتين العقوبتين

١ - كل شخص يقدم أو يرفض أن يقدم مالاً أو خدمة، يكون قد رفض - إلا إذا كان ذلك يعتبر مشروع - سواء بنفسه أو عن طريق تلميذه، تخليص ذلك من طلبه بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق



أو ديانة محددة، أو يكون أخضع عرضه لشرط قائم على الأصل أو الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة؛

٢ - كل شخص يكون قد رفض، ضمن الشروط الواردة في البند (١)، تقديم ما أو خدمة لجمعية أو شركة أو أحد أعضاء أي منها، بسبب أصل هؤلاء الأعضاء أو انتمائهم أو عدم انتمائهم لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة.

٣ - كل شخص تملي عليه مهنة أو وظيفته أن يستخدم، لحسابه شخصياً أو لحساب الغير، ثابته أو أكثر، رفض - إلا عند وجود عذر مشروع - استخدام شخص، أو صرف شخص من الخدمة، بسبب أصله أو انتمائه أو عدم انتمائه لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة. أو أخضع عرضه لشرط يقوم على الأصل أو الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة محددة. ويجوز للمحكمة الأمر بأن يُلصق قرار الإدانة أو أن ينشر بكامله أو مقتطفات منه في الصحف التي تحددها على نفقة المحكوم عليه<sup>(٤)</sup>.

ولقد أعاد المشرع الفرنسي التأكيد على هذه الانتباه في المادة الأولى من القانون رقم ٩١ - ٦١٥ الصادر في ١ يوليو ١٩٩٠م بهدف منع أي عمل عنصري، والتي نصت على أنه يحظر أي تمييز يقوم على الانتماء أو عدم الانتماء لإثنية أو أمة أو عرق أو ديانة وتضمن الدولة احترام هذا الصعد في إطار القوانين المعمول بها<sup>(٥)</sup>.

٩٩ - وكما يكفل النظام الدستوري والقانوني الفرنسي حرية الاعتقاد المبني، فإنه يكفل حرية ممارسة الشعائر وعلى الرغم من الموقف العام في عدم احترام الدولة بأي دين وحظر تقديم دعم لأي ديانة، فإن القوانين الفرنسية تسمح - في بعض الأحوال - بتقديم أشكال من الدعم المالي لجمعيات الدينية ونيفاً معاملة القانون الفرنسي للجمعيات الدينية كجمعيات خاضعة للقانون العام، فإن النصوص المتعلقة بحرية تشكيل

<sup>(٤)</sup> Ibid, p 71. 715

<sup>(٥)</sup> Ibid, p 730

الجماعات عمومًا هي التي تسري على تشكيل الجمعيات والاجتماعات والمسيرات العامة المتعلقة بالأمور الدينية. وفي هذا الصدد فإن الجمعيات والأحزاب تتمتع بحرية تامة في التأسيس ولا يتوجب عليها سوى الإخطار للحصول على الاعتراف القانوني بها عملاً بنص المادة (٢) من قانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع، والذي جرى بأن يمكن أن تشكل جمعيات الأشخاص بحرية، من دون ترخيص أو تصريح مسبق، ولكنها لا تشفع بالأهلية القانونية إلا إذا تقيدت بأحكام المادة (٥). وعلى الرغم من الإجراءات والشروط الخاصة فيما يخص الجمعيات الدينية، الواردة في قانون الفصل الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، فإن هذه الجمعيات تنظمها أيضًا أحكام ومبادئ الباب الأول من قانون أول يوليو ١٩٠١م.

وقد سهلت الإشارة إلى قرار المجلس الدستوري الصادر في ١٦ يوليو ١٩٧١م الذي تضمن أنه باستثناء القوانين التي من شأنها أن تُدخل حيزًا ذات خاصية من الجمعيات، لا يمكن إخضاع حق تشكيل الجمعيات، حتى التي يكون بطلانها ظاهرًا أو قد يكون موضوعها غير قانوني، للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو السلطة القضائية<sup>(٦)</sup>.

كما سبق لنا تناول أشكال تنظيم مدرسة الديانات الرئيسة الموجودة في فرنسا لشعائرها، واعتراف الدولة بها من خلال تنظيم أنفسها استنادًا إلى القوانين المنظمة للجمعيات ذات النفع العام، وحرية الاجتماع باحتيائها جزءًا من الحريات العامة بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة<sup>(٧)</sup>.

وتعددت اجتماعات مجلس الدولة، منظم الحياة الكنسية كما سبق القول، والتي يبين فيها لحدود التي يمتدح على الجماعات الدينية التزامها في ممارسة عملها كما يبين منها أن هناك التزامات تقع على الإدارة من أجل ضمان حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر في إطار التحول من العلمانية الكفاحية إلى العلمانية المحايدة، وحدثت إطار التزامات الدولة تجاه مواطنيها

(٦) ما سبق من البحث، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٧) ما سبق، ص ٢٧٤ - ٢٨٤.

ومن ذلك القرار الصادر في ١٩٤٧/٦/٦م في دعوى الاتحاد الكاثوليكي لأساقفة فرساي، والذي أكد فيه التزام الدولة بتوفير الإمكانيات اللازمة لممارسة الشعائر القلبية في بعض الأماكن التي لا يستطيع برلاوها معادرتها إلى الأماكن المخصصة حصراً للعبادة وكانت الدعوى المذكورة متعلقة بإقامة الشعائر في مستشفى (هيبيل - سان دوبي)، والتي خلعها فيها المجلس إلى أنه في بعض المؤسسات العامة، لا يمكن حماية حرية ممارسة الشعائر التي تضمنها المادة الأولى من قانون الفصل الصادر في ٩ ديسمبر ١٩٥٥م، إلا بإقامة الشعائر القلبية داخل تلك المؤسسات<sup>(٩٨)</sup>

ومن ذلك أيضاً القرار الصادر في ١٩٤٩/٤/١م في دعوى السيد شافونو وآخرين بشأن السماح بممارسة الشعائر داخل المؤسسات القلبية التي تعمل بنظام الإقامة الداخلية للطلاب، والذي قرر المجلس فيه أنه لا يمكن إلغاء مرافق الإرشاد الديني في تلك المؤسسات حيث تشكل ضماناً لحرية ممارسة الشعائر بسبب وجود نظام الإقامة، معطلاً بذلك أثر قرار وزير التعليم الصادر في ٣٠ يوليو ١٩٤٦م، والذي ألغى كل مرافق الإرشاد المقامة بعد ١٩٣٩م. واستند المجلس في قراره إلى أن القرار الوزاري المذكور بتعميمه الإلغاء على كافة المدارس الثانوية لم يراع حدود صلاحيات لمواطني وحلقهم في ممارسة شعائرهم في الظروف التي لا يستطيعون فيها مدارسهم التي يلتحقون بها، وبهذه المثابة يكون مشوياً بمب تجاوز السلطة<sup>(٩٩)</sup>.

وفي ذات التاريخ قرر المجلس شرعية تعميم آخر صادر في ١٠ أكتوبر ١٩٤٥م لم يسمح بإقامة الشعائر داخل المدرسة حيث لم يتوافر الشروط اللازم، وهو وجود إقامة داخلية فيها. وعنى ذات الأسس أدم المجلس قراره في دعوى اللجنة الكاثوليكية لأهالي طلاب ليسيهات سان - إتي - واز ومباغندا، حيث ميز بين ليسيه عوش دو فرساي المزود بنظام إقامة داخلية، ولملحقه في سان كلود الذي يتروك عليه غير المقيمين فقط، فسمح بإقامة الشعائر في الأول، وحظره في الثاني<sup>(١٠٠)</sup>.

(٩٨) Ibid, p 789.

(٩٩) Ibid, p 799.

(١٠٠) Ibid, p 790.

وأكد المجلس اتجاهه ذلك في القرارات الصادرين في ١٩٥٥م،  
أولهما في دعوى السدة أويرون وبيلشيو والسينة بوديه، والثاني في دعوى  
الجمعية للمهية لمرشدي التعليم العام. وفي أولهما أيد المجلس وجود مرفق  
إرشاد ديني في مؤسسات لاستشفاء، بشرط أن يتناسب ذلك مع متطلبات  
المرفق الاستشفائي وإمكاناته المادية. وفي القرار الذي اعتبر المجلس أن  
تنظيم مرفق إرشاد ديني لا يعتبر أمراً ضرورياً لفساد حرية الطلاب في  
مدرسة شاعرهم في مدرسة لا تضم سوى طلاب غير مسلمين فيها<sup>(١١)</sup>.

وفي قراره الصادر في ١٩٦٩م في دعوى لجنة ليل أقر المجلس  
قرار وزير التربية الوطنية بتعيين مخطط إنشاء مجمع مدرسي بناء جناح شعاري  
مخصص للاحتفال بالفعائر الكاثوليكية، والبروتستانتية، والإسرائيلية، مع دفع  
تكليف البناء من قبل الجمعية لأجل دعم هيئات إرشاد المسيحيات. وملاحظ  
أن ذلك القرار تضمن اعترافاً قانونياً بقبول الشروع من أجل بناء مبنى جديد،  
وليس من أجل صيانة مبنى قائم أو إصلاحه، كما كان يجري عليه العمل. وأنه  
لم يستند على وجود إقامة داخلية لتبرير بناء جناح شعاري فقط بل أيضاً من  
أجل إضفاء الشرعية على مشاركة الدولة في أعباء البناء<sup>(١٢)</sup>.

ومن ذلك أيضاً القرار الصادر في ٢٧ يوليو ١٩٩٠م، في دعوى  
الجمعية لأجل تنظيم جديد للوقت المدرسي، والذي أبطل فيه المجلس قرار  
المفتش الأكاديمي بتغيير موعد العطلة الأسبوعية من السبت إلى الأربعاء  
لتمكن الأهالي من تقديم التعليم الديني لأبنائهم خارج المدرسة استناداً على  
أنه إذا كان يمكن للمفتش الأكاديمي أن يقوم بترتيب المواعيد، فلنس لجهة  
صلاحية تغيير موعد العطلة الأسبوعية للمدرسة في التعليم الابتدائي من يوم  
السبت إلى يوم الأربعاء بالمخالفة للقرار الوزاري الصادر في ٢ أيار ١٩٧٢م  
لتطبيق القانون ٢٨ مارس ١٨٨٢م<sup>(١٣)</sup>.

ومندحت اجتهادات مجلس الدولة كذلك بشأن الاحتمالات الدينية التي  
تقام داخل المباني المخصصة للعبادات، ومن ذلك القرار الصادر في ١٤/

Rid. p. 771. (١١)

Rid. 773. (١٢)

Rid. p. 774. (١٣)

١٩٨٢/٥ م في دعوى الجمعية الدولية لأجل وهي كريشنا والذي قرر فيه أن «الحظر المطلق من جانب مدير الشرطة لكل احتفال أو طقس ديني ينظمه اتباع العبادة الكريشنية في ميسو يشتملونه، في غياب أسباب مستمدة من الأمن والهدوء العاميين، بشكل متهاك غير مشروع لحرية العبادة»

ومن ذلك أيضًا قرار مجلس الدولة الصادر في ١٩٨٩/٢/١٥ م في دعوى الأب أوبيه وآخريين والذي قرر فيه أنه «ولمّا هنا حالة وجود سبب مستمد من ضرورة حفظ النظام العام - لا يمكن للمصنعة أن يحظر مسيرة دينية بمناسبة دهر، ولا سيما حين تكون متفقة مع التقاليد المحلية».

وإن قرار الصادر في ١٩٩٧/٧/٢ م في دعوى الصادة طوبيه والذي قرر فيه، على العكس من القرار السابق، مشروعية حظر مسيرة دينية لا ترتبط من جهة بأية عادة محلية ولتبت، من جهة أخرى، أن من شأنها تمكين النظام العام.

والقرار الصادر في ١٩٩٨/٣/٥ م في دعوى الشبيبة المسيحية النسائية المستقلة، والذي أبطل قرار مدير الشرطة بحسب دخصة إقامة قداس في حقائق قصر شايو صادرة الجمعية المذكورة إذ لم يكن لقرار المذكور ما يبرره من تهديد الطعانة أو الأمن العام ولا المخاطر المزهومة المضطلة في تخريب الأملاك العامة. ولم يعتد المجلس بعدد المنتهين للطائفة أو المشتركين في الاحتفال، أو الاعتراف به لدى الجمهور لتتصريح لها بتنظيم ذلك المصنوع. ومن ذلك أيضًا القرار الصادر في ١٩٩٠/٤/٢٦ م في دعوى الأب فالنجه، والذي قرر فيه أنه لا تفلد تظاهرة دينية طابعها التقليدي حتى وإن لم يكن يدرسها إلا عند محسود من المؤمنين<sup>(١٤)</sup>.

وقد أملت محكمة النقض برأيها في هذا الصدد، ومن ذلك حكمها الصادر في ٢٠ يوليو ١٩٩٤ م في دعوى لمركز الثقافي «ميريام راتك» - وكان يشارك في ملكية ميسو في باريس - والذي ألتعت به حكمًا لمحكمة الاستئناف، لأنه لم يوضح السبب في اعتباره أن من شأن نشاط النادي اشتعرتي المذكور أن يسبب أضرارًا ومخاطر تهدد حتى تلك التي يمكن أن

(١٤) Ibid, p 776-780.

نتج من الاستخدام العادي<sup>(١٥)</sup>

## المطلب الثاني

### في تركيا

١٠١ - أجد القسم الثاني من الدستور التركي المخصص لبيان الحقوق والواجبات الأساسية، في المادة (١٢) الواقعة في الفصل الأول (القواعد العامة) على تمتع كل شخص بحقوق وحرريات أساسية غير قابلة للانتهاك أو الانتقاص، وعلى تحمله التزامات ومسؤوليات إجل المجتمع والأسرة والأفراد الآخرين. ونصت المادة (١٤) على عدم جواز ممارسة الحقوق والحرريات المنصوص عليها في الدستور بغرض انتهاك سيادة الدولة غير المقابلة للانتقاص، أو تهديد وجود الدولة التركية والجمهورية وممارسة الحقوق والحرريات الأساسية، أو وضع حكومة الدولة تحت سيطرة فرد أو مجموعة من الناس أو تسييد طبقة اجتماعية على سواها أو إقامة تمييز على أساس اللغة أو الأصل أو الدين أو الطائفة، أو إقامة نظام حكومة قائم على أي من تلك الاعهارات أو الإنكار بأي شكل كان<sup>(١٦)</sup>.

أما بخصوص حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر، فقد نصت المادة (٢٤) من الفصل الثاني من القسم الثاني من الدستور المعلنون "حقوق وحرريات الأفراد المُتَوَنِّنة - حرية الطيلة والضمير" على ما يأتي:

لكل شخص الحق في حرية الضمير والاعتقاد ولكونه ثناعات الدينية.

وممارسة أعمال العبادة والفروض والاحتفالات التَّجَنُّية بحرية، شرطه ألا نظوي على انتهاك لأحكام هذه المادة.

ولا يجوز إجبار أحد على الضمير، أو المشاركة في الاحتفالات والطقوس الدينية، أو الإفصاح عن معتقداته وثناعاته الدينية، ولا يجوز أن يُلام أحد أو يتهم بسبب معتقداته وثناعاته الدينية

(١٥) ١٩٧٥، ١٤٤

(١٦) المصدر السابق، ذكر، لنصوص الدستور التركي

وممارس التعليم والتوجيه في الدين والأخلاق تحت إشراف وهيئة الدولة ويكون التوجيه في الشفاعة الدينية والتعليم لأخلاقي إجباريًا في مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي، ويكون التعليم والتوجيه الديني فيما عدا ذلك طلقًا برغبات الأفراد الخاصة، ويجب يتعلق بالقصر، يكون ذلك بناء على طلب مشيهم القانونيين ولا يسمح لأي شخص باستغلال أو استعمال الدين أو المشاعر الدينية، أو الأشياء المقدسة دينيًا، بأية طريقة كانت، بغرض تحقيق النفوذ الشخصي أو السياسي، أو من أجل إقامة غواهد الدولة أو نظامها الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو القانوني على أسس دينية<sup>(١٧)</sup>. ويشير في هذا الصدد إلى نص المادة ٢١٩ من قانون العقوبات والتي تحظر على الأئمة والقضاة والمحاميات وغيرهم من القادة المروحين اللطم والفتوح في الحكومة أو القوانين أثناء قيامهم بواجباتهم الدينية، ويعاقب على مخالفة هذه المادة بالسجن مدة أربعا شهر وأصناف سنة، وتزاد العقوبة لتصبح أربعا سنة وأصنافا سنتين إذا انطوت الجريمة على تعريض الآخرين على عدم راحة أحكام القانون.

وتنص المادة (٢٥) على أن: «نكل فرد الحق في حرية التفكير والرأي، ولا يجوز إجبار أي شخص على الكشف عن أفكاره وآرائه لأي سبب أو طرس، أو لومه أو اتهامه بسبب أفكاره وآرائه»<sup>(١٨)</sup>.

كما نصت المادة (٧٥) من الدستور على أنه: «لا تجوز ملاحقة أحد بسبب العقيدة أو الإيمان أو النظام الديني أو الفلسفي الذي ينتمي إليه أو يعتنقه. ويسمح بكل احتفالات والاحتفالات والاحتفالات غير المعادية للدون أو النظام العام أو الأخلاق»<sup>(١٩)</sup>.

وبشكل عام تحترم الحكومة تلك النصوص في الممارسة، ولكنها تفرس بعض القيود على المسلمين وعلى غيرهم من الجماعات الدينية، خصوصًا فيما يخص المظاهر الدينية في العملي الحكومية والمؤسسات التي تديرها الحكومة والجمعيات. والنسب الملحق حاد هذا هو الحفاظ على الدولة المدنية، وهو واجب دستوري شرط بمؤسسات الدولة يقابل النص على حرية الاعتقاد

(١٧) المصدر السابق

(١٨) المصدر السابق

(١٩) المصدر السابق

وحرية ممارسة الشعائر. وأن المعتقدات الدينية للأشخاص هي شأنهم الخاص كما أسلفنا. وقد لعبت مؤسسات الدولة، خصوصًا رئاسة الجمهورية، والقوات المسلحة، والقضاء، دورها الفعّال في الدستور في الدفاع عن التقاليد العلمانية للجمهورية ضد تأسيسها على أنه في كثير من الأحيان يقع اندفاع بعض أركان الدولة من جهة والحكومات المنتخبة من جهة أخرى، منشأ مظنة أن تلك الحكومات المنتخبة تهدد الطبيعة العلمانية للدولة<sup>(٢٠)</sup>.

وعلى صعيد حرية الاعتقاد لا يوجد في تركي قانون يحظر تمييز الدين لكن مؤسسات الدولة - البوليس والإدارة - لا تلتزم ذلك في التطبيق بشكل كامل. وقد أظهرت مجلات لحكومة في عام ٢٠٠٧م مئة وسبع وخمسين حالة تحول ديني؛ منها ٩٢ إلى الإسلام و٦٣ من الإسلام للديانات الأخرى. وينظر لتمييز الدين إلى غير الإسلام على أنه عمل مرفوض اجتماعيًا، حيث يتعرض المتحولون من الإسلام لتمييز اجتماعي، وسوء معاملة من الأهل والجيران<sup>(٢١)</sup>. وثبتت الانتماء الديني في بطاقات الهوية، على الرغم من نص المادة (٢٤) من دستور ١٩٨٢م التي تنص على عدم جواز إلزام أحد على الإفصاح عن معتقداته الدينية، وهناك بعض الفئات الدينية (البهائيين) غير قادرين على إثبات انتمائهم الديني في بطاقة هويتهم؛ لأن هذه الهيئة غير موجودة لمسح الاختيارات المتاحة - وهو وضع يمانح الوضع القائم في مصر - وفي أبريل عام ٢٠٠٩م تبنى البرلمان تفريقًا يسمح للأشخاص بترك بطاقة الهوية في بطاقاتهم خالية - قطعت محكمة القضاء الإداري في مصر بعض مسائل لمشكلة إثبات هياكل البهائيين - أو تعديل البيان الموجود فيها بموجب إقرار مكتوب. وقد درجت الحكومة - بشكل موثّق - على أن تضع المواقف في وجه اختيارات المتعلقين بمثل هذه الطلبات. وقد قال البهائيون: إن المسؤولين الحكوميين أغبروهم بأنهم - وعلى الرغم من القانون المبدئي - لا يستطيعون إثبات هياكلهم في بطاقاتهم<sup>(٢٢)</sup>.

U.S. Department of state, Turkey, international Religious Freedom report 2007, (٢٠)  
Rehamed by the bureau of Democracy, Human Rights, and labor: <http://www.state.gov/j/drl/rlr>  
RUS/HR/2007, ٩/٤/2008. وأيضًا نص التقرير من عام ٢٠٠٨م المنشور على ذات الموقع

(٢١) المصدر السابق

(٢٢) المصدر السابق



وفي أكتوبر ٢٠٠٤م أصدر المجلس الحكومي الاستشاري لحقوق الإنسان تقريراً حول الأقليات، أثبت فيه أن غير المسلمين يعيشون بشكل جلي من توالي الوظائف في بعض مؤسسات الدولة، مثل القوات المسلحة، ووزارة الخارجية، ولوليس، ووكالة المخابرات الوطنية. وأكد المتمون إلى أفضيات دنية في تركيا مضمون ذلك التقرير، وجرى ذلك إلى أن اليهود طين غير المسلمين ينظر إليهم كأجانب، ومن ثمّ غير المُقدّء لكني يُمنّوا الدولة. وأحيل كل من د. باسكي وأورات د. إبراهيم كابوجلو المشاركين في وضع ذلك التقرير إلى المحاكمة، ولكن محكمة أنقرة قضت ببراءتهم في مايو ٢٠٠٦م<sup>(٢٣)</sup>.

وفي عام ٢٠٠٥م أقام أحد العلويين دعوى قضائية أمام المحكمة الأوردية لحقوق الإنسان بطلب إلغاء بيان الديانة من الهوية، ولم يصدر القرار في القضية حتى انتهاء الفترة التي تناولها تقرير الحريات المُنيّة المشار إليه في الحاشية.

وبينما يمارس المسيحيون واليهود عقائدهم دون تمييز، تنشر طائفة من الصحف والمُلفزون بشكل مستمر رسائل مضادة للمسيحية. ويبدو أن الميرل ضد التبشير والمسيحية منتشرة بين الموظفين الرسميين، ومصادر الصحافة القومية. وصفت وزير الدولة المستول عن الشؤون المُنيّة المبشرين بأنهم «نفصاليين ومخربين»<sup>(٢٤)</sup>.

ويشعر السكان اليهود إلى تصاعد معاداة السامية في الصحافة والإعلام الرسمي، ولانتشرت خلال السنوات الأخيرة، خصوصاً خلال الحرب الأخيرة في أغسطس ٢٠٠٦م بين إسرائيل ولبنان، وكرد فعل على جرائم أمريكا وإسرائيل في العراق. ويعتقد قادة اليهود أن النزعة المعادية لسامية لها صلة بأحداث الشرق الأوسط حيث يُنظر إلى اليهود كمستولين من تلك الأحداث.

وفي أكتوبر ٢٠٠٦م أُحيلَ اثنان من المسلمين المنحولين للمسيحية إلى

(٢٣) المصدر السابق

(٢٤) المصدر السابق

المحاكمة الجنائية بتهمة انتهاك أحكام المادة (٣٠١) من قانون العقوبات «إتهامه الدات التركية» *İsmailing Turkiye*، وإيداع الكراهية للإسلام، ومشر مواد دراسية إنجيلية سرية بين صفوف المواطنين<sup>(٢٥)</sup>.

أما على صعيد حرية ممارسة الشعائر، وبينما ينظم الدستور والقانون رعاية الدولة لشؤون الدين الإسلامي على النحو الذي سبق تناوله في موضع سابق، فإن الأديان الأثنية تشكل من صعوبات في إقامة وصيانة وإدارة الأماكن المخصصة لشعائرها الدينية، وطبقاً للقانون ينبغي إقامة الشعائر الدينية في أماكن مخصصة لذلك، وتختص الإدارة الحكومية بتحديد الأماكن التي يرخص بإقامة الشعائر الدينية فيها، وإذا لم تكن الطائفة الأثنية معترفاً بها رسمياً في البلاد فلائها لا تمنح هذا الترخيص. وقد صودرت المباني الخاصة بالمباني في المناطق التي تثنى فيها عدد السكان من الطائفة المعنية إلى حد كبير أو لتي توقف فيها استخدام المباني المعنية في الأغراض التي أحدثت لها. ولا يوجد حد معين لاضطراب عدد السكان المعنيين فيما يتعلق بتطبيق القانون المشار إليه، وتلقبه معزولة لإدارة الأوقاف. وهو الأمر الذي يسبب بعض المشاكل مع الطوائف ذات الصلة، خصوصاً اليونانيين الأرثوذكس. وإذ يسمح ذات القانون للجمعيات الدينية المسجلة (١٦١ جمعية) بشراء ممتلكات جديدة، فقد وافقت الحكومة على ٣٦٤ طلباً من الجمعيات غير المسلمة لاكتساب ممتلكات عقارية وحتى عام ٢٠٠٦ م كان القانون لا يسمح للجمعيات بالمطالبة باسترداد العقارات التي نزعت للدولة ملكيتها على امتداد السنوات السابقة<sup>(٢٦)</sup>.

في أغسطس ٢٠٠٤ م أعلن بطريرك الأرثوذكس الذي يتخذ من إسطنبول مقراً له أن كنيسته تواجه عراقيل قانونية وإدارية تخالف التزامات تركيا في شأن الحرية الدينية. وقال: إن طائفته تتمتع بحرية في ممارسة كل طوائفها الدينية، ولكن ليس لها أي حق في إدارة مؤسساتها الكنسية مثل الكنائس والأديرة والمقابر والمدارس وأن كثيراً من هذه المؤسسات تخضع لإدارة لدولة التي ستميد منها مادياً معزولاً عن تضار الطائفة من حكم صدر عام

(٢٥) المصدر السابق

(٢٦) المصدر السابق

١٩٧٤م يحرم الأقليات غير المسلمة من أصول تملكها منذ اثلاثيات وتمثل مصدر إيرادات لها، معلقاً آماله على الانضمام للاتحاد الأوروبي لحل هذه المشاكل<sup>(٢٧)</sup>

وفي ٩ نوفمبر ٢٠٠٦م أقر البرلمان قانوناً يسمح بإعادة ملكيات الأقليات للأبنية التي نزلت ملكيتها ما لم تكن قد بيعت إلى الغير، كما جعل ذلك القانون تكوين الجمعيات أكثر سهولة. وفي ديسمبر ٢٠٠٦م اعترض الرئيس على القانون على أساس أن نزع مواد منه لا تتوافق مع الدستور ولا مع معاهدة ١٩٢٣م أو نصوص القانون الحالي. وفي فبراير ٢٠٠٧م أقر البرلمان القانون مجدداً، ودخل حيز التطبيق. على أن ذلك القانون جاء مخططاً لأمال قطاع من الأقليات الدينية؛ لأنه أخفق في معالجة مسألة الاسترداد بشكل كامل بالإضافة إلى تجاهله وضع ملكيات معينة مثل المقابر ومباني المنابر غير المسجلة بأسماء الجمعيات؛ حيث لا يسمح القانون للجمعيات بتلقي ملكية عقارات مسجلة باسم الغير بما فيها الملكيات التي سجلت باسم القديسين أو الرهبان في الوقت الذي لم يكن باستطاعتها فيه اكتساب الملكيات المسجلة باسمها<sup>(٢٨)</sup>.

وقد تشككت الأقليات غير المسلمة من التدخل في انتخابات مجالس إدارات الجمعيات ومعدنة الجمعيات الدينية الطرية كأنها مؤسسات تجارية لها يتعلق بالمحاسبية الضريبية، وتجميد الحصول على لعائد من الصفقات المالية، وحظر تحويل الفوائض المالية من جمعية إلى أخرى<sup>(٢٩)</sup>.

ومارس لملويون شعائرهم بحرية، وقد شيدوا بيوت المحكمة Court of Home كأمكن لتجميع، على الرغم من عدم وجود اعتراف قانوني بها كأماكن لإقامة الشعائر الدينية. ويشار إليها عادة على أنها «مراكز ثقافية». ويصر مغالو الطائفة العلوية على أنهم يواجهون عقوبات عند محاولتهم إقامة بيوت المحكمة. ويبلغ عدد هذه البيوت في تركيا نحو المائة وهو عدد - بحسب تلك المصادر - غير كاف؛ لتلبية احتياجات الطائفة. وفي بعض

(٢٧) الحياة، ١٨/٩/٢٠٠٤م.

(٢٨) تقرير الحريات الدينية، مصدر سابق.

(٢٩) المصدر السابق.

المناطق يحتلون بدعم السلطات المحلية، تشيد تلك البيوت يسما اضطرروا إلى غرض معارك قضائية، للتصعب على رفض السلطات في مناطق أخرى وببما تتكامل إدارة الشؤون الدينية (Diyaset) بعقبات إدارة المساجد المسجلة عنها لا تقدم دعماً مماثلاً للمباني الحديثة ببقية الطوائف الإسلامية الأمر الذي كان مثار شكوى من الطائفة المذكورة، يسما أكلت رئاسة الشؤون الدينية أنها تنفّز المساواة في تقديم خدماتها لكل من يطلبها<sup>(٣٠)</sup>.

ولا يواجه الشيعة الأتراك البالغ عددهم ما بين مئة ألف ومليون نسمة والمتمركزين بشكل أساسي في شرق تركيا وسطيول أية قيود على حرياتهم الدينية. وهم يقيمون مساجدهم ويقيمون أئمتهم، على الرغم من أن الأماكن المخصصة لإقامة شعائهم - شأنهم شأن العلويين - ليس لها وضع قانوني وبالتالي لا تلقى أي دعم من إدارة الشؤون الدينية<sup>(٣١)</sup>.

وتواجه الكنائس المعترف بها في البلاد بشكل عام تعقيدات إدارية في استخدام المسؤولين الكنسيين الأجانب، لما عدا الكنيسة الكاثوليكية التي تعمل وفقاً للاتفاقيات دبلوماسية، أدت لتضيقات الإدارية بالإضاعة للقيود المفروضة على تدبير القيادات الكنسية والقيود المفروضة على الحصول على تأشيرات دخول، إلى تناقص أعداد المصلين إلى العبادة المسيحية<sup>(٣٢)</sup>.

ويشترط لإجراء الإصلاحات والترميمات في المباني القديمة والمعبرة أثرية الحصول على إذن المجلس لمحمي حماية للثقافة والثروة الوطنية، وقد لعبت الإجراءات البيروقراطية دوراً مهماً في تعطيل إصلاح المباني الخاصة ببعض المسيحيين كاترمان والأوس الأرثوذكس.

وتخضع تركيا، باعتبارها أحد الأطراف الموقعة على الاتفاقية الأوروبية المنشقة للمجلس الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحقوق الأساسية، لاختصاص المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. وفي يناير ٢٠٠٧م قضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان لصالح مؤسسة المدعى الأوردوذكسية اليهودية في رابع يتعلق بأثيين من مستكناتها التي مرعت ملكيتها في عام

(٣٠) المصدر السابق

(٣١) المصدر السابق

(٣٢) المصدر السابق

١٩٩٦م، تأسست على أن الحكومة انتهكت حقوق الملكية وأمرت بإعادة الممتلكات ويتمتع بيريد على تسع مائة ألف يورو<sup>(٣٣)</sup> وأقيمت مؤخرًا دعوى أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان إحداهما من جميع الكنائس البروتستانتية (ركاي تيار وأحرون ضد تركيا) و(اتسكايماك وأخرون ضد تركيا)، وكلاهما تتعلقان بالقيود المفروضة على الملكية العقارية المخصصة للعبادة.

ومؤخرًا رفضت محكمة إسطنبول دعوى قضائية بحل جمعية شهوة يهود حديثة التأسيس، كما رفض الاستئناف المقام من المدعي العام في ذلك الحكم. بينما يشكو المنتمون لهذه الجماعة من تعرضهم لمضايقات في مدارس طفولتهم وتعرضهم لمعاملة تمييزية تمثل في إلقاء القبط عليهم وتكليمهم للمحاكمة والاعتداءات البدنية واللفظية والأضرار<sup>(٣٤)</sup>.

ولا تعترف الحكومة بالوضع المسكوني لباب الأرثوذكس اليونانيين، وتعترف فقط بوضع كرئيس للطائفة الأرثوذكسية اليونانية لوضعية، على أساس أن وصف مسكوني يمثل عرقًا لمعاهدة لوزان ١٩٢٣م. ويترتب على ذلك أن المواطنين الأتراك هم فقط الذين يحق لهم الانضمام إلى اسنودس المقدس للكنيسة، وأن يشاركوا في انتخاب البطريرك، على الرغم من مطالبة البطريركية المسكونية بمشاركة غير الأتراك. وثبتت محكمة الاستئناف العليا في باريس في الموقف الحكومي الرسمي على الرغم من سبق إصدارها حكمًا لصالح البطريركية في دعوى طاعة ضدها من لس بلغاري مشلوح. ويقول الأرثوذكس اليونانيون، إن هذه الإجراءات الحكومية تهدد بقاء البطريركية المسكونية في إسطنبول، لأن السنه المشيقي من أتباع هذه الميابة في البلاد والبالغ ٤٠٠ شخص لا يكفي للحفاظ على بقاء تلك المؤسسة<sup>(٣٥)</sup>.

وفي أبريل ٢٠١٧م ألقى ابوليس القبط على أنباج إحدى الكنائس المسيحية بتهمة القيام بأشطة تشييرية على اعتبار أن ذلك يمثل تكديرًا للأمن العام وإهانة للإسلام، ومن بينهم اثنان من غير الأتراك، بتهمة توزيع كتاب

(٣٣) المصدر السابق

(٣٤) المصدر السابق

(٣٥) المصدر السابق

ورد فيه أن المسيحيين لا يمكنهم القبول بالإسلام، لأنه يناقض بعض أحكام الإنجيل<sup>(٣٦)</sup>

وفي ٢١/٢/٢٠٠٨م أقر البرلمان التركي في لمادة الثانية قانوناً يوسع حقوق الملكية للأقليات غير المسلمة في ترك، ويظم عمل الأوقاف والجمعيات الدينية على نحو يسمح للكنائس (خصوصاً الأرثوذكسية اليونانية) باستعادة مزده من ممتلكاتها وعقاراتها التي صادرتها الدولة عام ١٩٢٤م، شرط ألا يكون قد تم التصرف فيها لغير، ويمنح القانون المؤسسات الدينية فترة ١٨ شهراً للتقدم بطلب استعادة العقار، وهي تعد مهلة قصيرة نظراً لهجرة أغلب أصحاب العقارات المصادرة. رفضت المعارضة القومية القانون الجديد وطُلبت من الحكومة انتظار تطبيق اليونان لما ورد في اتفاقية ثوزان في شأن معاملة الأقليات الدينية في كل من البلدين بالمثل. وقد رفض الرئيس السابق (سيزر) إصدار هذا القانون، وأصدره الرئيس الجديد (أرد الله جمل). ويسمح القانون بإنشاء كنائس وأوقاف غير إسلامية جديدة، وبضرد العقارات وتزويدها وإدامة علاقات مع مؤسسات أجنبية بشرط المعاملة بالمثل، كما يسمح للكنائس بجمع التبرعات من الداخل والخارج وفق شروط تنظم عملية التبرع<sup>(٣٧)</sup>. وهو أمر يستدعي الانتباه على ضوء توجهات حزب العدالة والتنمية ذي التوجه الإسلامي الذي ينتمي إليه الرئيس، وأغلب نواب البرلمان.

### المطلب الثالث

#### في إيران

١٠١ - تنص المادة (١٣) من الدستور الإيراني على أن الزرادشتيين، واليهود، والمسيحيين، والأرمن هم فقط، الأقليات الدينية المعترف بها التي تشبع بالحرة في ممارسة طقوسها، واحتمالاتها الدينية في حدود القانون، وبأن تطبق قوانينها الخاصة في مسائل الأحوال الشخصية والتنظيم الديني وتنص المادة (١٤) من الدستور على أنه «طبقاً للأية لكرامة» فلا

(٣٦) المصدر السابق

(٣٧) المادة ٢٢/٢/٢٠٠٨م

يَتَذَكَّرُ لَكُمْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَخْلُقْكُمْ فِي الذَّيْنِ وَكَذَلِكَ يَتَذَكَّرُ بَيْنَ يَدَيْكُمْ أَنْ تَتَذَكَّرُوا وَتَحْطُوا  
 بِأَيْدِيكُمْ إِلَى اللَّهِ يَتَذَكَّرُ التَّحْقِيقَ ﴿٥٨﴾ [المعصنة ٨]، فإن حكومة جمهورية إيران  
 الإسلامية والمسلمين ملزمون بمعاملة غير المسلمين وفقاً للقواعد الأخلاقية  
 ومبادئ العدل والإنصاف الإسلامية، وأن تُحترم حقوقهم الإنسانية، وسري  
 هذا المبدأ على كل من لا يتأمر به، ولا يمارسون أي نشاط ضد الإسلام  
 وجمهورية إيران الإسلامية.

وفهم من ذلك أن الدستور والقانون الإيراني يفرضان احترام حرية  
 العقيدة، وإن لم يرد النص على ذلك بشكل صريح. ولذلك أصله في الآية  
 الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ كَذَلِكَ لَمْ يُؤْخَذْ بِنِ الْكَلْبِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويعززه  
 بعض نصوص الدستور الإيراني مثل المادة (٢٣): «التحري عن معتقدات  
 الأشخاص محظور، ولا يجوز مواصلة أحد بسبب معتقده» والمادة (٢٠):  
 «كل مواطني البلد، رجالاً ونساء يتمتعون بشكل متساوي بحماية القانون،  
 وبالحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وفقاً للموازين  
 الإسلامية»<sup>(٣٨)</sup>، وفهم من ذلك أن الدستور الإيراني يفرض نوعاً من الحماية  
 في حدود العقيدة لفظ لمن يدينون بغير الأديان المعترف بها أو لا يدينون  
 بأي دين على الإطلاق طالما ظل ذلك في حدود العقيدة دون مظاهر  
 خارجية، ولا يتضمن القانون الإيراني عقوبة على الردة<sup>(٣٩)</sup>.

ويُمثل المسلمون في إيران ٩٨٪ من السكان البالغ عددهم ٧١,٦ مليون  
 نسمة، ٨٩٪ منهم شيعة، و٩٪ سُنيون (يُجلبهم من التركمان، والعرب،  
 والبلوش، والأكراد المتركزين في الشمال الغربي والجنوب الغربي للبلاد)،  
 ويُمثل غير المسلمين ٢٪ من السكان.

والبهائيون أكبر أقلية غير مسلمة، وتتراوح عددهم بين ٣٠٠ و٣٥٠ ألف،  
 ويتلوهم المسيحيون، وعددهم حوالي ٣٠٠ ألف يتوزعون على عدة طوائف،  
 وتتراوح عدد اليهود بين ٢٥ و٣٠ ألفاً، والنصاية السداسية، وعددهم ما بين  
 ٥ إلى ١٠ آلاف، وهناك ما بين ٣٠ إلى ٣٥ ألفاً من الزردشتيين (تقول

(٣٨) المصدر السابق، لنصوص الدستور الإيراني

(٣٩) Surbachi parvin, conflict international de droit islam en matière de apostat (٢٩)

persecution des aloges en droit compare issue du 21 siècle.ppt25 336.

مصادرهم إن حدهم ٦٠ ألفاً)، وتشير الإحصاءات إلى تزايد معدلات الهجرة بين الأقليات الدينية<sup>(٤٠)</sup>

وعلمي، التاريخ والواقع الاجتماعي والفكري، وبالتاليصوص الدستور والدن، من شأن المذهب اشرقي وجعل له الأولوية على ما عداه باعتباره الدين الرسمي للدولة.

وتسهم سياسة الحكومة وممارستها في فرض قيود شديدة على حرية العقيدة. حيث تظهر التقارير إلى معاناة الأقليات الرئيسية غير الشيعية من درجات متفاوتة من التفرقة خصوصاً في مجالات التوظيف والتعليم والإسكان. وتفرس كل من وزارة الشفافة الإسلامية والإرشاد، ووزارة المحابرت والأمن وقابة نصبة على الأنشطة الدينية. والديانة لا تسجل في بطاقات الهوية، ولكن الأنشطة والمنظمات الاجتماعية والدينية والثقافية للأقليات الدينية - بما فيها المدارس - ترالب عن كتب. وفي ١٨ ديسمبر ٢٠٠٧م وللعام الخامس على التوالي وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على قرار جديد يدين وضع حقوق الإنسان في إيران، والمعاملة القاسية للأقليات الرئيسية في إيران

وعلى الرغم من النص الدستوري على حرية الاعتقاد وثمان حقوق الأقليات الدينية، فقد أشار ممثل هذه الأقليات إلى وجود قيود تفرضها الحكومة على حرية الاعتقاد، وتفرس ألباح الأقليات الدينية المعترف بها إلى حالات احتلال واضطهاد وتفرقة مورست ضدهم على أساس المعتقدات الدينية.

ولا تعترف لجمهورية الإسلامية بالحق في تغيير الديانة، ولا بحق لغير المسلمين تنظيم الاستجمالات الدينية العامة أو ممارسة الطقوس. وفي فبراير ٢٠٠٨م عُرض على مجلس الشورى مشروع لتعديل قانون العقوبات يرض على الموت كعقوبة لردة عن الإسلام وقبل ذلك كاد يمكن القضاء بعقوبة

U.S. Department of state, Iran, International Religious Freedom report 2007 Released (٢٠٠٧) by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>, 1/4/2008.

وأبشأ من التقرير من عام ٢٠٠٨م المنشور على ذات الموقع



الرودة طبقاً لتفسير القضاة نقواعد الشريعة، ولكن لا توجد معصومات عن حالات إعدام قصي بها كمقوية للرودة خلال فترة التقرير المشار إليه في الهامش<sup>(٤١)</sup>

وقد شك المسيحيون، خاصة الإنجليبيين «البروتستانت» من تعرضهم للتضييق والملاحقة من قبل السلطات في إطار مذهب التبشير. ومن ذلك إلزام أعضاء الكنيسة الإنجيلية بأن يخدموا بطاقات هجرية تُزود السلطات بتسمح منها. وبخضام القساوسة للتفتيش في شخصياتهم من قبل ممثلي لسلطات المتمركزين خارج الكنيسة، وقصر الاجتماعات لتقديم الخدمات الكنسية على يوم الأحد، وإلزام مسؤولي الكنيسة بإخطار وزارة الإحلام والإرشاد الإسلامي قبل قيد أعضاء جند، والتضييق على المسلمين في دخول المباني الكنسية، وإخلاق بعض الكنائس، وإعتقال لمحتجزين إلى المسيحية.

وتلزم السلطات ممثلي الكنيسة الإنجيلية بالتوقيع على تعهدات بأنها لن تعمل على تبشير المسلمين، ولن تسمح لهم بحضور شعائر الكنيسة، ودها الرئيس أحمدلي بجاد عدة مرات إلى الحد من انتشار المسيحية في البلاد<sup>(٤٢)</sup>.

أما عن صعيد المساواة في تولي الوظائف العامة فإن المنتمين للأقليات الدينية - فيما خلا المسلمين السنة - ممنوعون من أن يتسبوا إلى القضاء أو لمؤسسة الأمنية أو أن يشغلوا وظائف رئيسة في المؤسسات العامة. ويخضع المنتمون لشغل وظائف هامة للتحصن لتأكيد من معرفتهم بالإسلام وإلزامهم به، ويسمح للمنتمين إلى الأقليات الدينية، عما البهاثين. بالعمل في الوظائف الحكومية لكنها يخضع موظفو الحكومة من لا يرايون مبادئ الإسلام وقواعده للتقويات التأديبية<sup>(٤٣)</sup>.

وينص الدستور على أن يكون جيش البلاد إسلامياً، وأن يستخدم أشخاصاً منتمين بأهداف الثورة الإسلامية. ولكن لا يوجد إعفاء للأقليات القيدية من الخدمة العسكرية. ويسمح القادون غير المسلمين من ترؤس

(٤١) تقرير الحريات الدينية آف الفكر

(٤٢) المصدر السابق

(٤٣) المصدر السابق

المسلمين كضبط في القوات المسلحة. ويعكس تغير العنصرين الحاصلين على مؤهلات جامعية أن يخدموا كضباط احتياط خلال الخدمة الإجبارية، ولكنهم لا يستطيعون أن يكرهوا ضباطًا عاملين في القوات المسلحة<sup>(٤٢)</sup>.

وطبقًا للدور لا يسمح لأتباع الأقليات الدينية من غير المسلمين بأن ينضموا للجيوش الدينية، أو أن يشغلوا مراكز قيادة حكومية أو عسكرية، باستثناء خمسة مقاعد في مجلس الشورى، اثنان لأتباع الكنيسة الأرمنية، وواحد للمسيحيين السريان، وواحد لليهود، وواحد للمسلمين. ولا توجد مقعد مسجونة نسائية ولا توجد قيود على عملهم في جهاز الدولة. والأعضاء النسائية في المجلس يختارون عادة من قبل التجمعات النسائية الكبرى. ومسموح لكل الأقليات الدينية بالتصويت، ولكنها جميعًا بما فيها النسائية محرومون - طبقًا لنصوص الدستور - من الترشح لرئاسة الجمهورية. كما تسمح الحكومة للأقليات الدينية المعترف بها بإنشاء مراكز لأعضائها وجمعيات ثقافية واجتماعية ورياضية وغيرها مسجلة قانونيًا<sup>(٤٣)</sup>.

وترافق الحكومة عن كتب تصريحات وآراء رجال دين شيعة رئيسيين. وقد أشارت التقارير إلى أن المحاكم الدينية قد اعتادت اتهام رجال دين معروفين لتبنيهم عن أفكار معارضة، وممارسة نشاطات لا تتفق مع الدين، بما في ذلك الكتابة في الصحف.

وأشارت القابات الدينية غير الشيعية إلى التمتع والقبول الواسعة على حقهم في ممارسة طائفهم، وبصفة خاصة إلى القيود المفروضة على تعليم المنصب النسائي في المدارس الحكومية - في المقاطعات ذات الأغلبية السكانية النسائية بما في ذلك كردستان، وخوزستان، والسكان في بلوشستان (Baluchistan). ولكن من المنصب ليس ما يرجع من طلبة القيود إلى عوامل عرقية وما يرجع منها لعوامل دينية نظرًا لأن أغلبية النسائية ينتمون لأقليات عرقية. كما أشارت النسائية إلى عدم وجود مسجد نسائي في طهران على الرغم من وجود حوالي مليون نسائية هناك كمثال ظاهر على التفرقة

---

(٤١) المصدر السابق

(٤٢) المصدر السابق

ورصد رعماء الشُّنَّة وجود إجراءات حظر على انكابات القِيَّة والتعميم الشُّنَّين في المدارس العامة، خصوصًا في المناطق ذات الأعلية الشُّنَّة كما أشارت الشُّنَّة أَيْف إلى نقص التمثيل الشُّنَّي في الوظائف الحكومية في المناطق التي يشكلون أعلية سكانها، مثل كردستان، وخوزستان، وحجهم عن تولي الوظائف الحكومية القيادية، إلى جانب الدعاية المضادة للشُّنَّة في وسائل الإعلام والكتب والنشرات<sup>(٤٦)</sup>.

ومع الاعتراف الرسمي باليهود كأقلية دينية، تشكو الجماعة اليهودية الإيرانية من سياسة تمييزية، وتساعد الدعاية المعاقب عليها رسميًا ضد السامية. ويبدو أن القناعة الراسخة لدى الإسلاميين المتطرفين بأن مواطني الدولة من اليهود يتأصرون الصهيونية ودولة إسرائيل، قد أدت إلى خلق مناخ معاد لليهود ومحو الخط الفاصل بين الصهيونية واليهودية. وعلى الرغم من رعاية الدولة للدعاية ضد السامية في الصحف، فإن ممارسة الديانة اليهودية، فيها - خلا بعض الاستثناءات القليلة - نافذة ما شهدت لبرًا حكومية أو تدخلًا في شؤونها. وسحبت الحكومة بشكل منتظم بتعليم العبرية، ولكنها حدثت من توزيع النصوص العبرية، خصوصًا النصوص غير الدينية إضافة لذلك والتألف مع جدول عمل المدارس عمومًا، طلبت الحكومة أن يلقى المدروس اليهودية مفشحة أيام السبت الأمر الذي يتعارض مع الشريعة اليهودية. وخلال الفترة الأخيرة شهدت انتخابات الجماعة اليهودية لقيادتها لتدخلات حكومية<sup>(٤٧)</sup>.

وهناك تقارير ترجع إلى أحوام سابقة تشير إلى تعرض المتمسكين إلى طائفة الصابئة، المنساقين إلى تمييز اجتماعي، وضغوط للتحويل إلى الإسلام، وحرمان من الحق في التعليم العالي.

وواجه الصوفيون - الذين تشاؤمت تقديرات عددهم ما بين مليونين وخمسة ملايين - حملات قمع متصاعدة صاحبها حملات لرجاء الدين الشيعة في الصحف والاحتفالات بتسكير لصوفية وممارساتها، ومضايقت ومهددات بقيادات الجماعات الصوفية من قبيل الانعبارات والأوس. ومن

(٤٦) المصدر السابق

(٤٧) المصدر السابق

ذلك إلقاء القبض على ١٨٠ صوفيًا في منبجة بروجرد في ١٦ نوفمبر ٢٠٠٧م، بعد صدامات مع الشرطة. وقد أعلن أن إلقاء القبض عليهم جاء لمهاجمتهم لمسجد شيخي، لأن حبيب المسجد دعا علنًا إلى إغلاق مسجد للصوفية، وخلال الصدامات دُمر جزء من مسجد الصوفية<sup>(٤٨)</sup>

ووضع البهائية في إيران هو النمط الأبرز على أوضاع أتباع الديانات التي لا يحترف بها الدستور، حيث يحظر عليهم ممارسة شعائهم. وبينما يعلن المسؤولون الحكوميون أن البهائيين كأغراء لهم حرية الاعتقاد، وتحسين مواد الدستور بصفتهم مواطنين، فإن الحكومة مستمرة في منع البهائيين من ممارسة معتقداتهم ونشرها، وتحظر عليهم تولي الوظائف في الحكومة والجيش. وقد أعلن المجلس لروحي البهائي في الولايات المتحدة، أن أكثر من ٢٠٠ بهائي قُتلوا منذ ١٩٧٩م، و١٥ اختفوا، وفرض رعايتهم

وتعتبر الحكومة البهائيين مرتدين، وتُنظر إلى النجاسة البهائية على أنها نخلة سياسية. وقررت وزارة العمل أن من حق البهائيين التسجيل في المدارس إذا لم يظفروا على أنفسهم هذه الصفة، وفي هذه الحالة يفضل تسجيلهم في مدارس تكتفح بأيدولوجية دينية قوية. وهناك تقارير تشير إلى تعرض الأطفال البهائيين في المدارس الحكومية لمحاولات لتحويلهم إلى الإسلام<sup>(٤٩)</sup>.

وخلال ما يُتهم البهائيون رسميًا بأنهم إسملاء للصهيونية، ويرجع ذلك جزئيًا إلى حقيقة أن مركز قيادة البهائية يقع في إسرائيل. وقد بدت هذه الاتهامات أكثر مصداقية عندما ضبط بعض البهائيين أثناء اتصالاتهم بمركزهم الرئيسي أو إرسالهم أموالًا إليه<sup>(٥٠)</sup>.

وخلال عام ٢٠٠٨م رصد مقرر الأمم المتحدة الخاص وجود وثائق رسمية داخلية تطلب من وزارة الاستخبارات والحرس الثوري والشرطة أن تجمع المعلومات عن البهائيين، وترفعها إلى قيادة القوات المسلحة وتسربت تقارير تفيد أن الحكومة أعدت قائمة بأسماء البهائيين، وتجاريتهم

(٤٨) المصدر السابق

(٤٩) المصدر السابق

(٥٠) المصدر السابق

اعتمادًا على معلومات عرفة التجارة ومبثات أخرى غير حكومية يعترض فيها الاستقلال<sup>(٥١)</sup>

ورصدت حالات سجن ليهائيين واحتجازهم بسبب معتقداتهم الدينية وتسبب الحكومة في توقيف اليهائيين ومحاكمتهم إلى نصبي المادتين ٥٠٠ و٦٩٩ من قانون العقوبات الإسلامي وللمتعمقين عن التواني بالأنشطة المناهضة للدولة ونشر الضلال. وغالبًا ما تظل التهم قائمة رغم إطلاق سراح المحتجزين بعد دفع كفالة باهظة، ويظل المطلق سراحهم عرضة للتهديد بإعادة التوقيف في أي وقت. وبين ٧/٧/٢٠٠٧م، و٨/٥/٢٠٠٨م أُلقيت الحكومة القبض على ٤١ بهائيًا على الأقل، ووقعت على بعضهم اعتداءات من قبل أشخاص غير معروفين وصلت أحيانًا إلى حد القتل<sup>(٥٢)</sup>.

وفي ١٥ مارس ٢٠٠٨م قبلت محكمة استئناف إقليم عمدة استئناف أربعة بهائيين كادت قد تمت إدانتهم بتهمة نشر الفكر المعادي للنظام. واستندت المحكمة إلى أن المتهمين لم يكونوا ضد الحكومة بل كانوا يطعنون لها بشكل مطلق، لتعتبر التعاليم البهائية ليست معادية بلأيدي النظام. في نفس الوقت الذي نفذ فيه آخرون أحكام حبس لمدة متفاوتة بنفس التهمة. وسجلت التقارير عدة حالات إلقاء قبض على بهائيين آخرين في مطلع عام ٢٠١٨م، بتهمة نشر التعاليم البهائية، بناءً على طلب وزارة الاستخبارات، وأُخرج من بعضهم بعد فترات متفاوتة، وعند بداية عام ٢٠٠٨م كان بعضهم لا يزال في السجون.

وصادرت الحكومة ممتلكات بهائية عديدة عقب الثورة، ولم تعد إلى الآن، ويشمل ذلك مقابر بهائية وأماكن مقدسة، ومواقع تاريخية، ومراكز إدوية، ودمرت ممتلكات عديدة. والبهائيون محرومون من تسليح أو حق مرتاحهم طلقًا لظفرهم، ولا تحترم حقوق ملكيتهم. وصادرت الحكومة ملكيات خاصة وعينية لهذه لطائفة بما فيها المنازل وسلمت لهما إلى وكالة تابعة للإمام ليعمي، ومنها سارل كال يقد فيها فصول تعليمية لشباب ليهائيين<sup>(٥٣)</sup>.

(٥١) المصدر السابق

(٥٢) المصدر السابق

(٥٣) المصدر السابق

## المبحث الثاني

### نثر التحديد الدستوري لموقف الدولة من الدين على حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية في مصر

١٠٩ - جرى نص المادة (٤٦) من دستور القام بأن تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وقد كان دستور ١٩٢٣م يفرق بين حرية العقيدة التي تدونها في اامادة (١٢) التي نصت على أن حرية الاعتقاد مطلقة، وممارسة الشعائر الدينية التي تناولها في اامادة (١٣)، والتي نصت على أن تنحصر الدولة حرية اامقيام بشعائر الأيمان والمعتقد طبقاً للمعاهدات المبرمة في المياد المصرية على أن لا يخس ذلك بالنظام العام ولا ينال الأاماء، وتضمن دستور ١٩٣٠م ذات المادتين بينما شمل الإعلان الدستوري لعام ١٩٥٣م (المادة ٤)، ومن بعده دستور ١٩٥٦م (م٤٣) الحريتين في نص واحد، ولينقل ذات النص مع تعديل طفيف إلى دستور ١٩٦٤م (المادة ٣٤)، ثم إلى دستور ١٩٧١م بالصيغة أنفاً المذكور.

ويشير ابتداء إلى الفارق بين الصيغة المستخدمة في دستور ١٩٢٣م، ومن بعده دساتير ١٩٥٦م ١٩٦٤م من أن حرية الاعتقاد مطلقة، دون شمولها بحماية الدولة أو كمالها التي اقتضت على حرية إقامة الشعائر، وشمول حرية الاعتقاد بكفالة الدولة في النص الحالي. فلك أن استخدام الصيغة التقريرية؛ يعني. الاعتراف بهذا الحق وتلك الحرية كأمر واقع. سبق النص الدستوري ويحمو عليه ووصفها بأنها مطلقة؛ يعني. نفي أي قيود قد ترد عليها، وهو ما يتفق مع واقع الحال والمبادئ الدستورية الخاصة بحرية الضمير التي لا سلطان لأحد عليها، ولا يملك أحد أن يهضع عليها أو يحاسب صاحبها. ومن ثم فقد كان التمييز بين حرية المعتقد، وحرية إقامة الشعائر التي تراعي المعتقد بين ما يستقر في مكنون النفس والتعبير العلني







التي يعرضها اتفاقون والتي تكون عبورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحريتهم الأساسية

٤ = تتمتع الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الأديان، أو الأوسياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينًا وخلقًا وفقًا لقناعاتهم الخاصة.

وعلى خلاف الحال في فرنسا التي تحل حرية التعبير مكانًا عمليًا لا يجرى أحد على المساس به، وينص دستورها على احترام الدولة لجميع الأديان على الرغم من عدم اعتناقها لأي دين، والتي تحلّى قضاؤها قدر الإمكان التعرض لما يعد دينًا معترف به من عدمه، حتى لا تتدخل في ضمان الأفراد وحريتهم في الاعتقاد، نجد أن قضاء الدولة المصرية، التي ينص دستورها على أنها لدين بالإسلام قد درج حتى في ظل دستور ١٩٦٣م، على المرح بين نصي المادتين (١٢) التي تكرس حرية الاعتقاد بشكل مطلق، و(١٣) التي تلح مصادر الشعار الدينية في حماية الدولة متى كانت مطابقة للمصالحات المرحية وفي حدود النظام العام والآداب فاعتمد قضاء مجلس الدولة رأي المؤسسة الدينية الإسلامية في تقرير ما يعتبر دينًا معترفًا به من عدمه، وقصر الأديان المعترف بها في مصر على الأديان التوحيدية الثلاث: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، الأمر الذي أدى إلى التدخل في حرية المعتقد، والمساس بجانب من الحقوق العامة لبعض المواطنين لأسباب تتعلق بقلاعاتهم الدينية. ولقد كانت البهائية هي مجال الاجتهاد القضائي لمجلس الدولة لوقت طويل، حتى أضيف إليها مؤخرًا مشكلة العائدين إلى المسيحية، وهم فريق من المسيحيين ممن أسلموا، ثم رغبوا في العودة إلى دينهم.

ويمكن اعتبار الحكم الصادر من محكمة النقض الإداري بجلسته ٢٦/٥/١٩٥٢م في الدعوى رقم ١٩٥ لسنة (٤) قضائية حبر الأساس في التفسير القضائي، لحرية الاعتقاد وما يعد دينًا معترفًا به وأثر ذلك على الحقوق المصققة بالشخص

ولدعوى المشار إليها أقيمت من أحد الموظفين ضد وزارة المواصلات

ومصلحة السكة الحديد طاب تعذيب راتبه بإضافة علاوة الرواج وعلاوة العلاء المنقورة للأولاد والتي رقت المصلحة صرفها استناداً إلى غرى معنى الدين المصرية بأن عقد رواج المدعي طبقاً لأحكام الشريعة البهائية هو عقد باطل، لا ينتج إلا باطلاً. فحسب ما جاء في المئزى المؤرخة في ١٣/٤/١٩٥٠م «إذا كان المدعي قد اعتنق مذهب البهائيين بعد أن كان مسلماً اعتبر مرتدًا عن الإسلام يجري عليه أحكام المرتدين» وكان رواجه بمجمل البهائيين بمن تزوج بها رواجاً باطلاً شركاً سواء أكان من زوجة بهائية أم غير بهائية، ولا أخفاء في أن عقائد البهائيين وتعاليمهم غير إسلامية يخرج بها معتنق عن ربة الإسلام، وقد سبل الإفتاء بكفر البهائيين، ومعاملتهم معاملة المرتدين»<sup>(٤)</sup>.

والإضافة إلى سبق الإفتاء هذا تعني فتوى أخرى صادرة في ٣ من سبتمبر سنة ١٩٤٩م - استندت لها المصلحة أيضاً - وزّعة بها: «إن البهائية فرقة ليست من فرق المسلمين؛ إذ إن مذهبهم يتناقض أصول الدين وعقائده التي لا يكون المرء مسلماً إلا بالإيمان بها جميعاً؛ بل هو مذهب مخالف لمسائر الملل السائدة، ولا يجوز للسلمة أن تتزوج بواحد من هذه الفرقة وزواج المصلحة باطل؛ بل إن من اعتنق مذهبهم من بعد ما كان مسلماً صدر مرتدًا عن دين الإسلام، ولا يجوز زواجه مطلقاً ولو بهائية مثله».

وبعد أن استخلصت المحكمة من أوراق الدعوى ما يؤيد ما ورد في الفتيا من أن تعاليم البهائيين تتناقض أصول الدين الإسلامي وعقائده، وتخرج معتنق من حظيرة الإسلام، تناولت دفع المدعي في اعتراضه على ما قرره الفتيا من بطلان زواج البهائي بمن تزوج بها سواء أكانت بهائية أم غير بهائية بحجة أن نظام الشريعة الإسلامية لم يتحسّنوا من رواج المرتد، ولم يعرض لها واحد منهم بالبحث؛ لأنهم يرون أن المرتد مستحق للمقتل والمردة مستحقّة للحيث، فلا يتصور قيام مثل هذا الزواج مع وجوب قتل المرتد وحسب المرتدة وما دام حكم الشريعة الإسلامية يقتل الرجل وحسب المرأة غير مطبق الآن، فقد أصبح من المنصور قيام رواج مرتد، ويتمين استنباط

(٤) المستشار ساجد سيد محمد (هيئة لطاها الدولة) البهائية بين أحكام الشريعة الإسلامية والفتاوى الوضعية والأحكام القضائية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١١٣ - ١٤٢.

حكم له، مقترحاً قياسه على حكم روج العمي في الشريعة الإسلامية ورواجه صحيح شرعاً متى استوفى الشروط التي يشترطها الإسلام وهي الإيجاب والقبول، وحضور الشاهدين، وأن تكون المرأة محللاً للمعد بأن تكون غير محرمة على الرجل حرمة مؤقتة أو مؤبدة؛ ليهتدي من ذلك إلى أن رواجه رغم أنه بهائي رواج صحيح في نظر الإسلام.

ولقد تناولت المحكمة هذا المطاع بالرد، وأرست الفطريات التي بنت عليها حكمها فقالت: «ومن حيث إن حجة المدعي في هذا الصدد عاجزة ذلك أن فقهاء الإسلام في كل عصر أداؤهم في الكلام عن زواج المرتد، وجميع رأيهم رغم اختلاف مذاهبهم أنه باطل بطلاناً أصلياً، (وأوردت تأييداً لرأيها تسعة استشهادات مطولة من كتب الفقه الإسلامي). وأما عن دفاع المدعي بأنه لا يصدق عليه وصف المرتد، لأنه لم يعتنق الإسلام، ووُلد لأبوين بهائين، فقد رده بأنه كان في سن السادسة عشرة عندما قبله أبوه في سجلات المستشفى، ومن ثم فبررت بناءً على ما أخلت به من مذاهب الفقه الإسلامي فمن حيث إن حكم الشريعة الإسلامية في شأن ابن المرتد لا يطع لكل شبهة دافع للأساس السجند الذي يحاول المدعي إقناع المحرر عليه، وذلك أن ابن المرتد مسلم في نظر الإسلام سواء أعلق في بطن أمه قبل الردة أم بعدها. ومن باب أولى ما إذا كان قد ولد قبل ردة أبيه، بل يكفي لاعتبار ابن المرتد مسلماً أن يكون لأحد أبويه أب مسلم مهما علا وبُعد وسواء أمارت هذا العهد البعيد على الإسلام أم ارتد عنه حال حياته. ويرى البعض أن ابن المرتد مرتد، ولكن لا يقتل إلا بعد البلوغ، وحاصل ذلك أن ابن المرتد يعلق، ويولد، ويبلغ سنّاً، فإن ظهر منه الكفر بترك الإسلام فهو مرتد أصيلاً يستتاب، ويجهل فإن لم يتب يعامل معاملة المرتد من وجوب القتل إن كان ذكراً، والعجن والضرب حتى الموت إن كانت أنثى، وفذلك من هذه أوجه أساسية منها أن الإسلام دين الفطرة فهو دين من لا دين له. وصح أن الإسلام يدعو ولا يُقتل عليه - وصح أن من وُلد في دار الإسلام، ولم يعرف ولده فهو مسلم، فحكم الإسلام يثبت ابتداءً تسعة الدار عند الولادة ومن باب أولى من بقي بدار الإسلام حتى بلغ أشده، وهذا أمر تسلم متفق عليه في المذاهب الأربعة»

وردت المحكمة على عندهم لمدعي بنصر (المادة ١٣) من الدستور

مستمرة تاريخ هذا العصر، وواضح أن هذا النص وضع بدلاً من العقيدة الثابتة للعامة السابقة في المشروع الأصلي وفق مشروع كروود، وهو «ولجميع سكان مصر الحق في أن يقوموا بحرية تامة عقلانية أو غير عقلانية بشعائر أية ملة أو دين أو عقيدة أو مذهب» وذلك واضح الدلالة على الأخذ بمفكرة المعارضة من وجدل الأديان، فمحدث شعائر الملة وأصبح مقصوراً على شعائر الأديان المعترف بها إذ ذاك، وعلى شعائر العقائد على أنها فروع وفرق لتلك الأديان المعترف بها من قبل، ولقد كل ذلك بالصدات المرحبة في الديار المصرية وبشرط عدم الإخلال بالنظام والأداب.

فوحيت إنه متى تقرر أن الدستور لا يحمي المذاهب المتقدمة التي تحاول أن ترقى بنفسها إلى مصاف الأديان السماوية، والتي لا تطعن أن تكون زائدة وإلحاحاً.

لقد انتهت المحكمة من بعد أن أهابت بالحكومة أن تأخذ للأمر أهية بما يستأمله من حرم وعزم، لتعطي حيزاً للنسبة . التي قصد الدستور ولقاء النظام العام من شروطها. إلى رفض الدعوى على أساس أنه «ومن حيث إنه متى تقرر ذلك كانت أحكام الرمة في شأن البهائيين واجبة التطبيق جملة وتفصيلاً بأصولها وفروعها، ولا يغير من هذا النظر كون قانون العقوبات الحالي لا ينص على إعدام المرتد . ولتجمل المرتد على الأقل بطلان زواجه إطلاقاً ما قامت للبلاد جهات قضائية لها ولاية القضاء بهذا البطلان بصفة أصلية أو بصفة تكميلية»<sup>(٤)</sup>.

ومكثت فتوى قسم الرأي بمجلس الدولة مجتمعاً رقم ٥٨٢ بتاريخ ١٩/١١/١٩٥٢م منحي مئازراً في القضاء المصري، حيث أجهت إلى إقرار حرية الاعتقاد على إطلاقها استناداً على نص المادة (١٢) من دستور ١٩٢٣م والذي ورد بأن حرية الاعتقاد مطلقة، ووثبت على ذلك حق صاحب كل عقيدة، بصرف النظر عن قبولها من جانب الشريعة الإسلامية من عدمه، في الحصول على حقوقه التي يضمنها له القانون . ورداً على الاستفسار عما إذا كان يدخل في اختصاص الموثق توثيق عقود الزواج بين بهائيين باعتبارهم

(٤) المرجع السابق

غير مسلمين، استنادًا إلى نص المادة الثالثة من قانون التوثيق رقم ٦٨ لسنة ١٩٤٧م على أن تتولى مكاتب التوثيق توثيق المحررات المتعلقة بالأحوال الشخصية بالنسبة إلى «غير المسلمين»؛ وعما إذا كانت عبارة «غير المسلمين» هذه تشمل طائفة البهائيين من عدمه؟

#### أجواب قسم الرأي مجتمعتًا عن هذا السؤال فكان

فإنه لما كانت عبارة «غير المسلمين» هذه مطلقة غير محددة، وكانت القاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه، وأن لا تخصيص بشيء مخصص، فإنه يتعين تفسير هذه العبارة بأنها تشمل كل من لا يدين بالإسلام سواء كان مؤمنًا بدين آخر معترف به أو غير معترف به أو لا دين له. ولا وجه لقول بأن مؤدى هذه العبارة لا ينصرف إلا لغير المسلمين ممن يؤمنون بديانة سماوية معترف بها، وأن البهائية لا يقرها الإسلام؛ لأنها خروج عليه وأولده عنه؛ لأنه بالرجوع إلى المادة ١٢ من الدستور نجد أنها تنص على أن حرية الاعتقاد مطلقة. وهذا الحكم يقرر مبدأً أساسيًا تُسَلَّمُ به هو أن تكون لكل إنسان حرية تكوين عقيدته الدينية أيًا كانت هذه العقيدة. ولما كانت العقيدة البهائية عقيدة دينية فإنه يتعين الفصل بحرية كل إنسان في اعتناقه، ولو كان قبل ذلك مسلمًا ارتد عن إسلامه.

أما ما ورد في المادة ١٣ من الدستور من حماية الدولة لحرية القديم بشعار الأديان والمعتقدات طبقًا للمبادئ المرحية في الديار المصرية على ألا يخس ذلك بالنظام العام ولا يتنافى مع الآداب، فإنه ينصب على إقامة الشعائر الدينية في أماكن مخصصة للعبادة أو إقامة طائفة. فالدولة وفقًا لهذا النص لا تحمي إقامة هذه الشعائر إلا في الحدود التي جرت بها العادات المرحية، أما الاعتقاد ذاته لحرية مطلقة لا قيد عليها.

وانتهت الدعوى إلى القول: إنه متى تقرر أن البهائية عقيدة دينية لكل إنسان حرية اعتناقها، ولو أد الإسلام لا يعترف بها، فإنه يتعين القول: إن عبارة «غير المسلمين» التي تضمنتها المادة الثالثة من قانون التوثيق تشمل فيم تشمل طائفة البهائيين، وأنه يدخل في اختصاص الموثق توثيق حقوق الزواج بين بهائيين باعتبارهم غير مسلمين<sup>(٦)</sup>.

(٦) المرجع السابق، ص ١٢٤ ١٢٥

على أن ذلك الاتجاه لم يقدر له الاستمرار عقب صدور حكم محكمة القضاء الإداري آنف الذكر، فجماعات الفتوى الصادرة من إدارة الفتوى والنشر لوزارة العدل بمجلس الدولة رقم ١٢٩ بتاريخ ١٧/٤/١٩٥٥م، وكذلك فتوى قسم الرأي مجتمعاً رقم ٢٧١ بتاريخ ٩/٥/١٩٥٧م، من نصيبي للفتوى السابقة، مقررتين عدم جواز إجبار الدولة على الاعتراف بالبهائية أنها ما كان مظهر هذا الاعتراف، مُؤسّسة وأبها على أنه:

«إذا كانت حرية العقيدة مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والمعتقدات، لأن الحرية بالأديان في هذا الشأن هو الأديان المعترف بها، وليس من بينها الدين البهائي. ومبدأ إطلاق حرية العقيدة لا يسي في الواقع سوى حرية الفرد في الاعتقاد فيما يراه من المبادئ، والمقصود بالاعتقاد في هذا المعنى الإرادة أو النية الكامنة في نفس الشخص، والتي لا يجوز له التعبير عنها بمظهر خارجي فعلي إلا في حدود ما يسمح به النظام الأساسي للدولة والقواعد التي يلزم عليها هذا النظام، ومنها أحكام الشريعة الإسلامية التي لا تعترف بالدين البهائي، وما انطوى عليه من زيغ وفساد، وعلى ذلك فلا يمكن إجبار الدولة على الاعتراف بهذا الدين أنها ما كان مظهر هذا الاعتراف»<sup>(٧)</sup>.

وقد تم تكريس هذا الاتجاه من قبل المحكمة العليا (الدستورية). ففي ١٩ يولييه ١٩٦٠م صدر قرار رئيس الجمهورية بالقانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م، استناداً على السلطات المخولة له في الدستور المؤقت وبموجب القانون رقم ١٦٢ لسنة ١٩٥٨م بشأن حانة الطوارئ مقررًا في مادته الأولى: «حل جميع المصاحف البهائية ومراكزها الموجودة بإقليمي الجمهورية، وإيقاف نشاطها وحظرها على الأفراد والمؤسسات والهيئات القيام بأي نشاط مما كانت تبشره هذه المصاحف والمراكز. وقررت مادته الثانية: أن تؤزل أموال وموجودات المصاحف البهائية ومراكزها إلى الجهات التي يحددها وزير الداخلية، والتي خلعت تلك المصاحف والمراكز في حقوقها والتزاماتها وفق إجراءات حددتها المادة الثانية، وعاقبت المادة الرابعة على مخالفة أحكام القرار بقانونه بالجس والمخافة أو إحداهما»<sup>(٨)</sup>.

(٧) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٨) المرجع السابق، ص ٨٦ - ٨٧.

وأقدم عدد من البهائيين الدعوى رقم (٧) لسنة (٢) قضائية عليا (مستورية) بطلب الحكم بعدم دستورية القرار بقانون آف الفكر، وبجلسة أول مارس ١٩٧٥م أصدرت المحكمة حكمها برفض الدعوى، في حكم أحداث مدبوذات تلت حدود حرية العقيدة طبقاً للاتجاه العاد في التفسير القضائي المصري للنص الدستوري. ومهدت المحكمة لحكمها باستعانة تاريخ النصوص الخاصة بحرية العقيدة في الدستور المصري لقائت. دوس حيث إنه يُبين من استقصاء النصوص الخاصة بحرية العقيدة في الدساتير المصرية المتعددة أنها بدأت في أصلها بالمادتين الثانية عشرة والثالثة عشرة من دستور سنة ١٩٢٣م، وكانت أولهما تنص على أن حرية العقيدة مطلقة، وكانت الثانية تنص على أن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات السارية في الديار المصرية على أن لا يعزل ذلك بالنظام العام ولا يذني الآداب. وتفيد الأعمال التشريعية لهذا الدستور أن النص المذكورين كانا في الأصل نصاً واحداً المقترحة لجنة وضع المبادئ العامة للدستور مستهينة بمشروع للدستور أعده وقتئذ لورد كيرزون وزير خارجية إنجلترا التي كانت تحتل مصر وكان يجري على النحو الآتي:

احرية الاعتقاد الديني مطلقة، للجميع سكان مصر الحق في أن يقرموا بحرية تامة علانية أو في غير علانية بشعائر أية ملة أو دين أو عقيدة ما دامت هذه الشعائر لا تدني النظام العام أو الآداب العامة، وقد أثار هذا النص معارضة شديدة من جانب أعضاء لجنة الدستور لأنه من الصوم والإطلاق بحيث يتناول شعائر الأديان كافة في حين أن الأديان التي تسبب حماية شعائرها هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة: الإسلام، والمسيحية، واليهودية. واستقر الرأي على أن يكون النص مقصوراً على شعائر هذه الأديان لمصعب، فلا يسمح باستحداث أي دين وبيع النص صبراً في المادتين الثانية عشرة والثالثة عشرة اللتين تقدم ذكرهما، وتضمنت الأولى النص على حرية العبادة، وتضمنت الثانية النص على حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، وظل هذا الصان قائم حتى ألغي دستور سنة ١٩٢٣م وحل محله دستور سنة ١٩٥٦م وهو أول دستور للثورة فادرج النص المذكورين في نص واحد تضمنته المادة ٤٣ وكان يجري على النحو الآتي:

دحرية الاعتقاد مطلقاً، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد

حيفاً للعادات المرفوعة على ألا يحل ذلك بالنظام العام أو يناهز الآداب، ثم  
بردد هذا النص في دستور سنة ١٩٥٨م (في المادة ٤٣)، ثم دستور سنة  
١٩٦٤م (في المادة ٣٤)، واستقر أخيراً في المادة ٤٦ من الدستور القائم  
وبصياها. فتكفل المولى حرية العقيدة، وحرية مدرسة الشعارات الدينية.

ومن ثمّ وضعت المحكمة البيناً الغالب في التفسير القضائي المصري  
حتى الآن لحرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعارات الدينية، فقررت: «ومن  
حيث إنه يستفاد مما تقدم أن المشرع قد التزم في جميع الدساتير المصرية  
مبدأ حرية العقيدة، وحرية إقامة الشعارات الدينية باعتبارها من الأصول  
الدستورية الثابتة المستقرة في كل بلد متحضر، فلكل إنسان أن يؤمن بما  
يشاء من الأديان والمعتقدات التي يطمئن إليها ضميره وتتكفل إليها نفسه، ولا  
سبيل لأية سلطة عليه فيما يمين به في قراره نفسه وأعباق وجدانه، أما حرية  
إقامة لشعارات الدينونة وممارستها فهي مقبلة بقصد أفصحت عنه الدساتير  
السابقة، وأغلبه الدستور القائم وهو: «قد عدم الإخلال بالنظام العام وعدم  
مناهاة الآداب»، ولا ريب أن إهدله لا يعني إسلطه عمداً، وإباحة إقامة  
الشعارات الدينية. ولو كانت مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب فلك أن  
المشرع رأى أن هذا القيد غني عن الإثبات والنص عليه صراحة باعتباره أمراً  
بدعياً وأصلاً دستورياً يضمن إعماله ولو أهمل النص عليه، أما الأديان التي  
يحميها هذا النص حرية التّعبير بشعاراتها فقد استبان من الأعمال التشريعية  
للدستور سنة ١٩٦٣م: عن المادتين ١٢، ١٣ منه وهذا الأصل الدستوري  
لجميع النصوص التي ردها الدساتير المصرية المتعاقبة أن الأديان التي  
تحميها هذه النصوص - ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي - حرية  
التّعبير بشعاراتها إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة.

ومن حيث إن العقيدة الدينية هي ما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست  
من الأديان المعترف بها، ومن يدين بها من المسلمين يعتبر مرتدّاً.<sup>٩</sup>

وبعد أن أشارت إلى مصوص القرار بقانون المعلوم فيه، انتهت إلى

أن

«ولولا» الحدية التي يكسبها الدستور لحرية إقامة الشعارات الدينية مقصورة  
على الأديان السماوية، الثلاثة المعترف بها كما تفصح عن ذلك الأعمال



التحضيرية لعامتين ١٢، ١٣ من دستور سنة ١٩٢٣م التي تقدم ذكرها وهما الأصل التشريعي الذي ترجع إليه الصوص الخاصة بحرية العقيدة وحرية إقامة الشعائر للديانة في الدستور المصرية التي تمت هذا الدستور ولما كانت العقيدة النهائية ليست دينا مساويا معترف به فإن الدستور لا يكفل حرية إقامة شعائرها .

ثانياً: أن إقامة الشعائر الدينية لأي دين، ولو كان معترفاً به عقيدة بالاً تكون محلة للنظام العام أو مثالية للأداب. ولما كانت إقامة شعائر العقيدة النهائية محلة بالنظام العام في البلد الذي يقوم في أصله وأساسه على الشريعة الإسلامية لا يكفل حمايتها .

ثالثاً: أن المحافل النهائية وفقاً لتكليف القانوني الصلهم هي جمعيات خاصة تخضع لأحكام القانون رقم ٣٨٤ لسنة ١٩٥٦م بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة، وقد حظر الدستور إنشاء هذه الجمعيات متى كان نشاطها معادياً لنظام المجتمع (المادة ٥٥ من الدستور)، ونظام المجتمع هو النظام العام الذي تقدم ذكره .

ومن حيث إنه لا تمازج بين القرار بقانون المطعون فيه وبين مبدأ المساواة ذلك أن هذا المبدأ لا يعني التماثل من جميع الوجوه بين جميع الأفراد وإن اعتلقت مراكزهم القانونية، والمساواة بينهم مساواة حسابية مطلقة وإنما يعني هذا المبدأ عدم التمييز والفرقة بين أفراد الطائفة الواحدة إذا تماثلت بينهم هذه المراكز، ولم يتضمن القرار بقانون المطعون عليه أي تمييز من هذا القبيل ومن ثم فلا سبيل لتبني عليه بالإغلال بمبدأ المساواة .

وتدولت المحكمة كذلك انقراض الظاهر بين هذه الرأي والتزام مصر بموجب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لفالمات: «ومن حيث إنه عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ من ديسمبر سنة ١٩٤٨م ووقعت مصر، فإنه لا يعلو أن يكون مجره ترحية غير مبررة، وليست له قيمة المعاهدات الدولية المصدق عليها، وحتى باسبة إلى هذه المعاهدات فإن صدور قانون داخلي بأحكام تعاريفها لا يدل من دستوريته ذلك أن المعاهدات ليست لها قيمة انماتير وقرتها ولا تجاوز مرتبتها مرتبة القانون بداته، هذا فضلاً عن أن القرار بقانون المطعون فيه لا

بمعض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد بحث المادة ٣٩ منه في فترة الثانية على أن الفرد يحقق في ممارسته حقوقه وحرياته لذلك القيود التي يفرضها القانون لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، لتحقيق المفتضيات المتأصلة بنظام لعام والمصلحة العامة ولأخلاق في مجتمع ديمقراطي، ومن ثم فإنه مني اقتضت موجبات النظام العام في البلاد والذي يستند حدوده أساساً من الشريعة الإسلامية حظر المعاملات البهائية ورفض نشاطها، فلا تثريب على هذا الحظر، ولا تنافر بينه وبين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومن ثم يكون هذا الوجه غير قائم على أساس سليم.

ومن ثم عرضت المحكمة لرد على أوجه الطعن المتعلقة بانتهاك حالة الطوارئ التي استند إليها القرار، وأنه لم يعرض على مجلس الأمة في أول اعتماد له لتعقي إلى رفض الدعوى<sup>(٩)</sup>.

واضطرت الفتوى في ذلك الاتجاه، ومن ذلك فتوى الجمعية العمومية لجمعية الفتوى والتشريع بمجلس الدولة رقم ٥٤٤ بتاريخ ١٣/٧/١٩٧٧م، والتي انتهت إلى عدم جواز إثبات الزواج البهائي، والتي استندت إلى ذات المصحيح الواردة في مجلس الدولة والعليا ألفي الذكر، والتي ورد بها: «ولا يجوز السماح بحرية المعتقد، وحرية ممارسة لشعائر التي كفلها الدستور للقول بموجب الاعتراف بالبهائية، وما يترتب عليه، وإذا كان المشرع قد أغفل في الدستور الدائم قيد (عدم الإخلال بالنظام العام وعدم مسافة لأداب) فإن ذلك لا يعني راحة الاعتقاد وإقامة الشعائر، ولو كان ذلك محلاً بالنظام العام ومدنياً للأداب» ذلك لأن المشرع رأى أن هذا القيد ظني عن الإثبات والنص عليه صراحة باعتباره أمراً بهائياً وأصلاً مستورياً يمتنع أعماله، ولو لم ينص عليه.

وبناءً على ذلك فإنه يجب للاعتداد بالمعقيدة وآثارها وللسماسح بمقامة شعائرها أن تكون مبنية على الأدب، المعترف بها، وألا تكون مخالفة للنظام العام والأداب، وذلك لا يعني الحصر على المخالفات فكل إنسان أن يؤمن وأن

(٩) حكم المحكمة العليا في القضية رقم (٧) لـ (١) فضائه بجلسه أول مارس ١٩٧٥م، موقع المحكمة الدستورية

يعتقد ما يشاء، ولا سبيل عليه فيما يدين به في أعماده، غير أنه لا يستطيع أن يربط آثاراً خارج نطاق ذاته طالما كان هذا الاعتقاد مخالفاً لنظام العام والآداب.

وحيث إن فكرة النظام العام ترمي الأساس السياسي والاجتماعي والاقتصادي الخاص الذي يقوم عليه كيان الدولة كما ترسمه القوانين المطبقة فيها وأعادتها المرحية - وهي أكثر ظهوراً في نطاق الأحوال الشخصية؛ لاتصلها بنظام الأسرة الخفية الأولى للمجتمع - لذلك فإن القواعد المنظمة للأسرة كالأولاد والسلطة الأبوية والسلطة الزوجية والقرابة وما يتعلق بالزواج والطلاق تعتبر من النظام العام.

ولما كانت البهائية في معتقداتها ومبادئها ليست من الأديان الصادرة الثلاثة المعترف بها وتناقض الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع، وتتناول الأحوال الشخصية للفرد والأسرة بما يتعارض مع الأديان السماوية المعترف بها ومع القيم والتقاليد والتراث التاريخي للشعب المصري، فإنها تعتبر مخالفة لنظام العام في مصر.

ومنى ثبتت مخالفة البهائية لنظام العام، امتنع مباشرة أي تصرف لأتباعها، بوصفهم بهائيين، أو ترتيب أي حق على هذه التصرفات؛ لأن الباطل لا ينتج إلا باطلاً، لهذا فإن زواج البهائي أيما كان أصل ملته يكون باطلاً بطلاناً مطلقاً، ولا يجوز توثيقه طالما أن ذلك هو ما تقتضيه موجبات النظام العام في مصر.

أما عن نادرش هذه الفتوى مع فتوى قسم الرأي ألفه الذكر، فقد تم تجاوزها استناداً على أنه «ومن حيث إنه فيما يتعلق بفتوى الجمعية المصرية الصادرة برقم ٥٨٢ في ١٩/١١/١٩٥٢م التي يستند إليها المعاصي المتدافع عن البهائيين

ومن حيث إنه أيما كان وجه الرأي في هذه الفتوى، فإنها سابقة على صدور المرسوم رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م في شأن حل المحافل البهائية الذي حسم الرأي بصدد البهائية. ولم يعد الأمر بعده محلاً لحمل أو نقاش»<sup>١١</sup>

(١٠) صلاح سيد، المرجع السابق، ص ١٤٧ - ١٤٤

وهي محاولة أخرى لإعادة رسم حدود حرية الاعتقاد وحق صاحب المعتقد السند على الدستور والقانون في مسائل الشخصية بشخصه، عادت المحكمة الإدارية لمبدأ تفرُّق المهنيين معهم في إثبات ديانتهم في البطاقة الشخصية، في حكمها الصادر بحلِّة ١٩٨٣/١/٢٩م في الطعن رقم ١١٠٩ لسنة ٢٥ ق والدي أنفت به الحكم الصادر من محكمة القضاء الإداري بالإسكندرية في الدعوى رقم ٨٤ لسنة ٣١ ق بجلِّة ١٩٧٩/٥/١٦م برفض دعوى الطاعن بطلب إلغاء قرار شطب ابنه من كليته الجامعية؛ لأنه لم يقدم ما يثبت موافقه من التجهيد، لامتثال جهة الإدارة عن استخراج بطاقة شخصية له ملئت بها انتماء للبهائية، وقد استند حكم الرفض إلى ذات المبدأ التي تردتها الأحكام والفتاوى آتية الذكر استناداً إلى نص المادة الثانية من الدستور على أن دين الدولة الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية المصنر الرئيس للتشريع، الذي يتعين لنظر في شؤله إلى أحكام الدستور الأخرى المتعلقة بحرية العقيدة وعدم التفرقة بين مواطنين بسبب لثين أو العرقية، حيث تفسر هذه الأحكام في حدود ما يسمح به الإسلام، وعلى نحو لا يتعارض مع مبادئ أو يتنافى مع أحكامه، وقد تضمن الدستور قواعد أمرة تخاطب الدولة والمواطنين، ولتزمها الحاكم والمحكوم في التشريع والقضاء والإدارة وإذا كان الدستور قد نص على حرية العقيدة التي أكدها الإسلام من قبل، فإن ممارسة هذه الحرية لا يجوز أن تتخذ مظهرًا خارجيًا يتعارض مع أحكام الإسلام. وإذا كانت لبهائية تنقض المبادئ السماوية المعترف بها، فلا يجوز أن تأخذ مظهرًا خارجيًا، ولا يكون لأبن المذمى أن يصير على أن تصدر له بطاقة شخصية يذكر فيها أنه بهائي، ويكون متناع السجل لمبني عن استخراج هذه البطاقة قرارًا سليمًا صحيحًا، ولا سند لطالب إلفته، وإذا يحظر قانون الخدمة العسكرية والمواطنة بقاء انطاب بعد بلوغه الخامسة عشرة من عمره في الجامعة ما لم يكن حاملًا بطاقة الخدمة العسكرية، ولم يظم ابن المذمى بهذه البطاقة فإن قرار شطبه من كلية التربية يكون قائمًا على سبب يبرره، ويشي رفض طلب إلغاءه.

والعت المحكمة الإدارية العليا الحكم المطعون عليه مقبلة قضائها على أنه «ومن حيث إن الذي يبين من مفردات الفقه الإسلامي أن دار الإسلام قد ريعت عبر المسلمين على اختلاف ما يديرون يحيون فيها كساتر الناس

بمير أن يكره أحد منهم على أن يعير شيئاً مما يؤمن به، ولكن لا يقر على الظهور من شعار الأديان إلا ما يعترف به في حكومة الإسلام، ويقتصر ذلك على أعراف المسلمين بمصر على أهل الكتاب من اليهود والصاري وحدهم، وتقتضي الشريعة فيما به الأئمة من أحكامها أن يظهر ما بمير غير المسلم من المسلم في معارضة شئون الحياة الاجتماعية بما يقهم مجال الحقوق والواجبات التي يختص بها المسلمون ولا يستطيع سواهم القيام عليها لمخالفتها ما يحتشون، لما أوجبه قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٦٠ لسنة ١٩٦٠م من استخراج بطاقة شخصية لكل مصري يبين فيها اسمه ودينه هو ما تفرضه أحكام الشريعة الإسلامية، وليس يخالف من أحكامها فكر الدين في تلك البطاقة، وإن كان مما لا يعترف بإظهار مناسكه، كالبهائية ونحوها بل يجب بانه حتى تعرف حال صاحبه، ولا يقع له من المراكز القانونية ما لا تبيحه له تلك العقيدة بين جماعة المسلمين، ولا يكون للسجل المدني أن يمنع من إعطاء بطاقة شخصية لمن يدين بالبهائية، ولا أن يفلل فكر هذا الدين في بطاقة من يحتقه. ويكون منع السجل المدني بدائرة المستره ابن الطاهر بطاقة الشخصية قراراً إدارياً يخالف القانون، وإذ عدل الحكم المطعون فيه عن القضاء بإلغائه يكون قد أخطأ صحيح القانون، وبتمين الحكم بإلغائه.

أب فيما يخص القرار الصادر بطلب ابن الطاهر من كلية التربية والذي استند إلى ما يفرضه قانون الخدمة العسكرية والوطنية - رقم ٥٠٥ لسنة ١٩٥٥م - فقد انتهت المحكمة إلى رفض الطلب على أساس أن القانون يشترط حصول الطالب على طائفي الشخصية والخدمة العسكرية، ولا سبيل لتلك الكلية إلى التحصل مما تفرضه أحكام تلك القوانين. ولا يحظرها من الجراء اجسالي إن هي تعدتها مما يعذر به ابن الطاهر من عجزه عن الحصول على عاتق الخافتين؛ إذ لا يحولها القانون تقديراً يتخص به ظروف الطالب وأعداده في هذا الشأن ويكون قرار الشطب قد صدر من سبب صحيح وكذلك يوجب هذا الشطب ما بين من اعتناق الطالب البهائية مثله لا يصلح أن يتولى شيئاً من تربية النشء، لأنه لا يؤمن أن يفتق فيمن يعلمه ما يربح عليه من الدين الحق أو ما يلبسه عليه، ولا يأتي ذلك على أصل حقه في اختيار العمل الذي يرتضيه عاد له سعة في سائر أبواب العمل التي

لا يتهدد اجتماعه فيها خطر من حادثة العقيدة. وبذلك تثب مشروعيه قرار الشطب من كلية التربية، ولا يبقى وجه بقاء الطاعن عليه<sup>(١١٢)</sup>

وملاحظ أن الحكم لم يستند إلى حرية العقيدة بشكك صريح للوصول إلى نتيجته، بقدر ما استند إلى دوره محاضر عدم إثبات لمعادلة الدينيّة على المجتمع.

وبجلسة ٢٠٠٦/٤/١ أصدرت محكمة القضاء الإداري حكمها في الدعوى رقم ٢٤٠٤٤ لسنة ٥٨ لي بإلغاء القرار السلبي بالامتنع عن إعطاء المذيعين بطاقتيها الشخصية، وشهادات ميلاد أولادهما مثبتاً بها الديانة البهائية، واستندت في قضائها على أن المستر عليه قضاء، وما ظهر من معلومات الفقه الإسلامي أن دار الإسلام قد رُويَ غير المسلمين على اختلاف ما يدينون، وما أوجبه قانون الأحوال المدنية رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م من استخراج بطاقة شخصية لكل مصري يس فيها اسمه ودينه، وكذا شهادة الميلاد هو ما تفرضه أحكام الشريعة الإسلامية، وإن كان مما لا يعترف بإظهار ماسكه كالبهائية ونحوها بل يجب بيان حقه عن حالة صاحبه، ولا يقع له من المراكز القانونية ما لا تتبعه له تلك العقيدة بين جماعة المسلمين، واستند الحكم في ذلك إلى ما جاء بحكم الإدارية العليا في الطعن رقم ١١٠٩ لسنة ٢٥ ق جلسة ١٩٨٣/١/٢٩م تألف الذكر. ثم استطرد الحكم قائلاً: إنه لا يظهر من ذلك ما ورد بهبان مُنْجَعُ البحوث الإسلامية من أن البهائية ليست ديانة، ولا يقرها الإسلام، وتصل على فرقة الأمة الإسلامية. . إلخ؛ لأن الدعوى تنصب على مجرد إثبات البهائية ولم يظهر من أوراق الدعوى أن المذيعين يقومان بشر البهائية أو الترويج لها بأية صورة من الصور<sup>(١١٣)</sup>.

وفي جلسته المتعقبة بتاريخ ٢٠٠٦/٥/٣ ناقش مجلس الشعب الحكم أشار إليه رغم أنه لم يكن مترجماً على جدول الأعمال. بناء على مبيعة طلبات إحاطة قدمت إلى وزير الأوقاف وبعد مناقشات حمت بالهجوم على البهائية، وعلى تجرؤ البهائيين على الإحلال من عقيدتهم العائدة، والمعوة

(١١٢) المرجع السابق، ص ١٥٥ - ١٦٢

(١١٣) المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٦

إلى إصدار قانون يحرم لبهاية، رغم محاولات رئيس المجلس لعت «لأنظار إلى أن السلطة التشريعية لا تراقب السلطة القضائية، وأن المجلس لا يتش الشماثر»<sup>(١٣)</sup> دى لمجلس بالإجماع الحكومة إلى الطعن على الحكم<sup>(١٤)</sup>

وبدأت هيئة قضايا الدولة إلى الطعن على الحكم أمام المحكمة الإدارية العليا، وفي ٢٠٠٦/٥/١٥م قررت المحكمة الأولى (فحص) وقطع تنفيذه، واستندت المحكمة في قرارها إلى أن «الباحدي من ظاهر الأوراق أن الحكم المطعون فيه مرجح الإلغاء عند الفصل في موضوعه، وذلك لمخالفة الحكم المحكمة العليا في الدعوى الدستورية رقم ٧ لسنة ٢ ق دستورية الصادر بجلسة ٢٠٠٣/٣/١٩م، وهو حكم ملزم لجميع سلطات الدولة، كما أن تنفيذ الحكم المطعون فيه يترتب عليه نتائج يتعدى تداركها إذا ما قضى في الموضوع بإلغائه، لإخلاله بموجب النظام العام للدولة؛ لأن البهائيات المطلوب إثباتها في شهادات الميلاد وبطاقات إثبات الشخصية لأبناء المطعون ضدهما بما يفيد اعتناقهم للبهائية، ليس مجرد إثبات لحالة مدنية، وإنما هو سعي من جانب المطعون ضدهما للاعتراف بالبهائية كديانة مما يعد عروجا على مقتضيات النظام العام، وما أجمعت عليه الدساتير المصرية المتعاقبة؛ إذ إن الأديان التي تحمي القيام بشعائرها بصوص هذه الدساتير، ومنها نص المادة ٤٦ من الدستور الحالي، إنما هي الأديان المعترف بها وهي الأديان السماوية الثلاثة: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أما البهائية فهي حسبما أجمع عليه أئمة المسلمين ليست من الأديان المعترف بها؛ لتناقضها مع مبادئ وأصول هذه الأديان»<sup>(١٥)</sup>.

كما استشكلت الهيئة في تنفيذ الحكم المذكور، فقضت محكمة القاهرة للأموال المستعجلة بجلسة ٢٠٠٦/٥/٢٥م في الإشكال رقم ١٠٤٨ لسنة ٢٠٠٦م بإلغاء تنفيذ اعتقاداً لانعدام الحكم لصدوره من جهة غير مختصة ولائي بإصداره، استناداً على نص المادة (١٥) من القانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م في شأن الأحوال المدنية التي تجعل الاختصاص، في شأن رفض

(١٣) القاهرة، العدد ٣٥٣، في ١٦/١/٢٠٠٤م، مقال أحمد ركني عثمان، ص ٢٤

(١٤) القيس، ٢٠٠٦/٥/٤م

(١٥) سامح سيد، المربع الكبير، ص ١٧٧-١٧٨

مصحة الأحوال المدنية مهدياً قيد الواقعة في سجلاتها بقرار من مدير المصلحة، بعد استعانة التظلمات الإدارية والداخلية، لقاضي الأمور الوقفية بالمحكمة الجزئية التي يقع في دائرتها قسم المسجل المدني.

وفي ١٦/١٢/٢٠٠٦م حكمت المحكمة الإدارية العليا بقبول طعن هيئة قضايا الدولة على الحكم<sup>(١٦٦)</sup>، فيما أشار مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في تعليق على الحكم في يدهن أصله بعنوان القضية البهاية كمسألة للمواطنة وحرية الاعتقاد في مصر، أن هناك توطئاً بين سلطات الدولة الثلاث أن البهاية ليست ديناً يعترف به الإسلام، وهو ما يعتبر خارج نطاق القضية، ويخرج عن وظائف الدولة القائمة على التشريع، ويخلق أبهة دولة دينية قائمة على القنوى وهو ما يشير مشكلة بالغة الخطورة تتعلق بדרך منظومة القنوى في التأثير على صنع القواعد القانونية والقواعد، سيما وأن هذه الفتاوى تحمل في بنيتها إنكاراً لدولة المواطنة وللمراكز المدنية للدولة المصرية، ويخضع ممارسة الحريات العامة لجملة من القيود، ويتعارض مع المساواة المسيحية بنص المادة (٤٠) من الدستور من حيث امتناع السجل المدني من تسجيل بيانات الديانة لغير أبناء الديانات السماوية الثلاث المعترف بها، ومن ثم تجريد هؤلاء المواطنين عملاً من وثائق تحقيق الشخصية، مما يحرمهم من بعض حقوق المواطنة في حين أن قانون الجنسية رقم (٢٦) لسنة ١٩٧٥م لم يتضمن الدين ضمن شروط الجنسية المصرية<sup>(١٦٧)</sup>.

وشهد لموقف تطوراً جديداً، وإن كان على صعيد جزئي عند قضت محكمة القضاء الإداري في ٢٩/١/٢٠٠٨م في الدعوى ١٨٣٥٤ لسنة ٥٨ ق التي أقامها بعض البهايين بالزام وزارة الداخلية بإصدار بطاقات رقم قومي للبهايين مع تركه حانة الديانة شجرة أو استبدالها بعلامة لا وإن كانت ظهرت ذلك على البهايين الذين يحملون أوراق رسمية تثبت أنهم بهايين. واستلمت المحكمة في حيثيات حكمها أن المحكمة لا تعترف بداية بالفكر البهائي، وأن الثابت هو وجود اندماجات الثلاث اليهودية، والمسيحية، والإسلامية وأن المصوص الدستورية شأنها شأن غيرها من القوانين

(١٦٦) الأرقام: ٢٠٠٨/١/٢٠

(١٦٧) الأرقام: ٢٠٠٨/١/٢٠



والتشريعات هي صياغات بشرية قابلة للاتفاق أو التعارض فيما بينها خاصة في تقريرها للمبادئ العامة على إطلاقها، أو تحديد الحقوق في مجملها، أو النص على الحريات في عمومها وإن كافة المساطر المصرية ببدء من دستور ١٩٢٣ و ١٩٣٠ و ١٩٦٤ قد أقرت حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة الشعائر الدينية كأحد الحقوق، والحريات المصنفة بضمحصر الإنسان، ووضعت خطاً فاصلاً وحكماً مختلفاً لكل من الحريتين فيما أطلقت حرية الاعتقاد من كل قيد، نظمت حرية ممارسة الشعائر الدينية لتتم ممارستها في إطار معين ودخل حدود الثلاث مبادئ المتعارف عليها وهذا ذلك لا يتم الاعتراف به، وهو ما أعطت به من قبل المحكمة الإدارية العليا حيث قضت بعدم إثبات البهائية في حانة الديانة لأنها ليست عقيدة، ولا دين، وإنما هي مجرد فكر فاسد، ولذا قام قرار المحكمة على أنها لا تعترف بالفكر البهائي ولكنها ستضع علامة (ب) مع أصحاب الحالات صاحبة البس في أوراقهم الرسمية ولا سجل لأي بهائي آخر للحصول على هذه العلامة إلا بإثبات وجود بس في مستنداته السابقة.

وفي ١٦/٣/٢٠٠٩م أصلت المحكمة الإدارية العليا حكماً برفض الطعن، وتأييد حكم محكمة القضاء الإداري؛ لطع بذلك حلاً لفصل سجين من تاريخ التعامل الإداري والقضائي والنقابي المصري مع حرية الاعتقاد.

ورغم جرأة هذا التطور، فقد مثل خطوة مهمة نحو الخروج من هذا الالتباس بين الطبيعة المدنية للدولة المصرية الحديثة وإرثها الديني المتكسب دستورياً وتفسيره القضائي - فهو المنطلق من الحالة الثقلانية العامة - الذي استمر لمدة تزيد على نصف قرن. فالمحكم لم يفرس على البهائيين إثبات انتمائهم لديانة لا يحتفلونها، ويعتمد بهم شيئاً ما عن حالة الحوت المدني التي فرضها عليهم التصير القضائي السابق، وبمثل نوعاً من التكريس السلمي للحق في الاعتقاد فالدولة لا تعترف بديانة مواطنيها البهائيين، ولا ترعاهم على عتاق ما يحالها، وتسمح لهم بممارسة حقوقهم المدنية التي تنوفاً على استخراج الأوراق الشبوتية، وترفع عنهم القيد على حقهم في الاعتقاد (١٨).

(١٨) سلامة أحمد سلامة، مقال بحرية الأهرام، ٢٠٠٨/٣/٢.

ومى أعقب ذلك أصدر وزير الداخلية قراراً، ودارك بتعديل اللائحة التنفيذية لقانون الأحوال المدنية على نحو ينظم إصدار الوثائق الثبوتية كشهادات الميلاد، وبطاقات الرقم القومي لأنواع الدبابات التي لا تعرف بها الدولة. وقد نص ذلك القرار على إضافة الفقرة التالية إلى اللائحة «يتم إثبات علامة (ب) قوس خدنة الدبابة للمواطنين المصريين الذين سبق لقبهم أو حصولهم أو آبائهم على وثائق ثبوتية غير مثبتة بها إحدى الدبابات السماوية الثلاث أو مثبت بها علامة (ب) أمام خدنة الدبابة، أو إنفاذاً لأحكام قضائية واجبة التنفيذ. وسري ذلك على كل النماذج والإصدارات الأخرى لفرقة باندالاحة، شريطة أن يقدم طلب بذلك من ذوي الشأن إلى مساعد وزير الداخلية لتقديم مصلحة الأحوال المدنية أو من يتنبه، يتم إيداعه بالسجل الممدد للثبوت».

١٠٤ - ومؤخراً عرفت ساحات القضاء المصري طائفة أخرى من الدعاوي التي يسمح استعراض الأحكام الصادرة فيها بتعيين حدود التفسير القضائي بحرية الاعتقاد الديني، هي دعاوي «العائدين إلى المسيحية»، التي رفعها - ولا يزال يرفعها - طائفة من المواطنين، ممن كانوا مسيحيين، واعتنقوا الإسلام في فترة من حياتهم لسبب أو لآخر، ومن ثمّ يرضون في المعرفة للمسيحية. وأضيف إليهم حالات معدودة لأشخاص ولدوا مسلمين ثم أعلنوا انتماءهم للمسيحية، وتقدموا رسمياً بطلب لإثبات ذلك. والصراع في المحاكم لا يحدو حول اعتناق الشخص ديناً أو تركه لآخر، فهذا أمر لا تستطيع الدولة أو المحاكم مراقبته، بغض النظر عن آراء الإدارة والمحاكم، طالما ظل في نطاق الاعتقاد. ولكن المسألة تطرح على وزارة الداخلية محكمة القضاء الإداري عند طلب إثبات هذا التحول الديني في خدنة الدبابة في بطاقة تحديق الشخصية (بطاقة الرقم القومي). ودرجت جهة الإدارة على الامتناع عن إثبات ذلك التحول، ومن ثمّ لجأ المواطنون المتذكورون إلى القضاء الإداري بطلب إلغاء القرار السلبى الصادر من وزارة الداخلية والرام مصلحه الأحوال المدنية بإصدار بطاقة الرقم القومي وفقاً لما يطلب صاحبها إثباته فيها بعد تقديم ما يعيد وموعر لمحول الديني من ناحية لمحتصه عملاً بمصر السادسة (٤٧) من قانون الأحوال المدنية التي تسمح بتعديل بيانات الديانة والحسية والمهنة

وقد أصدر مجلس الدولة عدة أحكام منذ عام ٢٠٠٤م وحتى ٢٠٠٦م بإلزام وزارة الداخلية بتعليق خاتمة الديانة لعدد من المسيحيين كانوا قد أشهروا إسلامهم ثم عدوا للمسيحية، ولم تطلع الدولة على هذه الأحكام ومن ثم التزمت بتسجيلها وعقب مراد عند هذه الدعاوى بشكل ملحوظ<sup>(١٩)</sup>، امتنعت مصلحة الأحوال المدنية من تنفيذ الفقرة الثانية من المادة ٤٧ من قانون الأحوال المدنية التي تلزم المصلحة بتوفير بيانات تحقيق الشخصية (الجنسية، والمهنة، والديانة) على اعتبار أن المسيحي الذي أسلم ثم عاد إلى المسيحية هو مرتد في حكم الشريعة الإسلامية التي هي المصدر الرئيس للتشريع، وتعددت أحكام محكمة القضاء الإداري برفض دعوى العائدين. ومن ذلك حكمها في ٢٥/٤/٢٠٠٧م برفض طلب إلزام وزارة الداخلية تسليم المسيحي الذي سبق له أن اعتنق الإسلام ثم عاد للمسيحية ما يفيد تغيير ديانته لأن ذلك يعد خروجاً على المسطور والنظام العام<sup>(٢٠)</sup>. وقالت المحكمة في أسباب حكمها: إن المنشور كحل مبدأ المساواة وحرية العقيدة، وممارسة الشعائر باعتبارها من الأصول الثابتة المستقرة لكل بلد متحضر. ولكن هناك فارقاً كبيراً بين الحرية الخاصة بالاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية وبين حرية انتساب في الانتقال من ديانة إلى أخرى، لتعليق ما أرب دنيوية لما يشتهل ذلك من تلاعب بالدين السابق، وكذلك بالديانة التي انضم إليها وتعامل مع الآخرين على أساسها وترتب على ذلك آثار وحقوق قانونية، فلكل دين من الديانات السماوية أحكام خاصة به، وأرسلت المحكمة أن حرية التدين وإن كانت مكفولة ابتداء فهي ليست مكفولة عند التلاعب بالإسلام والمسلمين، لذلك لم يُجره المسلمون أحداً على دخول في ديانتهم، لأنهم لا يسمحون بإعلان الردة والخروج من هذا الدين.

وفي ٩/٢/٢٠١٨م قضت المحكمة الإدارية العليا بإلغاء الحكم المذكور، وإلزام وزارة الداخلية بتفيد ديانة العائد للمسيحية في بطاقة تحقيق الشخصية، وشهادة الميلاد مع الإشارة في البطاقة إلى سبق اعتناقه الديانة المسيحية، وأسست قضاءها على أن المشرع المصري في قانون الأحوال

(١٩) جريدة النور لأسبوع، العدد ٢١٠، القاهرة، ٢٥/٣/٢٠٠٩م، ص ١.

(٢٠) الأهرام، ٢٦/٤/٢٠٠٧م.

المدنية أولى عناية بتنظيم قيد بيانات الأحوال المدنية للمواطنين، وبالأخص بطاقة تحقيق الشخصية بحسبها الوعاء الذي ينطوي على البيانات المدنية الأساسية للمواطن، ولتني على أساسها يجري تعامله مع المجتمع، وأهمية أن تكون هذه البيانات معبرة حقاً وصنفاً عن واقع الحال للمواطن، ومن هذه البيانات ما يتعلق بالجنسية والدينية والزوج والطلاق والرم المشرع جهة الإدارة بأن تدهد إلى إثبات أية تعديلات تطرأ على هذه البيانات، وقد أورد المشرع نطق الشهادة مطلقاً دون تحديد لشهادة معينة مما مؤداه أنه يعني أي تعديل في أية شهادة من البيانات السماوية الثلاث. وعليه فإن مصلحة الأحوال المدنية ملزمة بأن تثبت أي تعديل في هذا البهان ببطاقة تحقيق الشخصية باعتبار أن هذا القيد لا يعد بحال إقراراً وتسليةً بسلامة البهان، بل لا يشي مركزاً قانونياً، لأن هذا المركز قد أسس بالفعل، وليس قبله بطاقة تحقيق شخصية إلا تقريراً لواقع غير منكور، ولتجبر عن حقيقة هذا الواقع، ولتعلن لتغير حقيقة الشهادة التي يمتلكها صاحب الشأن حتى يتم التعامل معه على هذا الأساس.

كما ورد في حيثيات هذا الحكم أن الامتناع من قيد هذا البهان الذي يعبر عن الحالة الواقعية للمواطن يتصادم مع النظام العام خاصة إذا كان يتعلق بهيانات الشهادة إذ يترتب على ذلك أن الشخص يتعامل في المجتمع على خلاف الدين الذي يمتلكه، ويحصر على أداء شعائره مما قد يؤدي إلى تعقيدات اجتماعية ومحتظورات لمصرية مقطوع بها، كحالة زواج مثل هذا الشخص المرتد من مسلمة، وهو أمر تحرم الشريعة الإسلامية تحريماً لاطقاً، ويُعد أصلاً من أصولها الكلية. وعليه لن قيد بهان تعديل الشهادة من الإسلام إلى المسيحية في بيانات بطاقة تحقيق الشخصية لا يعد إقراراً لهذا الشخص المرتد على ما قام به لأن المرتد لا يقر على رده طيقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية، وما استقرت عليه أحكام المحكمة الإدارية العليا، وأحكام محكمة النقض، وإنما هو أمر يتعلق بمقتضيات الحياة في لدولة الحديثة التي تسوجب أن يكون بيد كل مواطن وثيقة تثبت حالته المدنية بما فيه بيان الشهادة، لما يترتب على هذا البيان من مركز قانوني للشخص لا يشاركه فيه غيره، وبالتالي فإن على جهة الإدارة أن تثبت للمواطن بياناته عن نحو واقعي في تاريخ إثباتها، ومنه بيان الشهادة وما يطرأ عليه من تعديل، متى كانت الدية من البيانات السماوية الثلاث المعروف بها

حتى تتحدد على صوته حقوقه وواجباته المدنية والشخصية، ومركزه القانوني المترتب على الديانة التي يعتنقها، على أن يثبت في بطاقة تحقيق الشخصية الإشارة إلى سير اعتناق الشخص للإسلام كي تعبر البطاقة بصدق عن معتقدات الشخص الحقيقية، وواقع حالة الذي يتحدد في صوته مركزه القانوني

وعلى الرغم من أن الحكم يحصر التعديل في الديانات الصمدية الثلاث المعترف بها، ويربط بين الديانة والحقوق والواجبات المدنية والشخصية والمركز القانوني للشخص، وهو ما لا يتفق تمامًا مع حرية الاعتقاد، ويتعارض مع المساواة بين المواطنين في بعض أوجهه، فيمكن اعتباره من جهة تقدمًا يتيح لهؤلاء الحصول على بطاقات إثبات شخصية غير ملتبس بها ومن أجلها عدم اعتناهم له، ومن جهة أخرى هو بيان رسمي يصمم حامل البطاقة بأنه مارك من الإسلام مما يحمله عرضه لمخاطر متعددة.

وفي أعقاب هذا الحكم، أوقفت المحكمة الإدارية الفصل في الدعاوى المقامة أمامها من العائدين للمسيحية، وأحالتها بدون رسوم للمحكمة الدستورية العليا للفصل في مدى دستورية الفقرة الثانية من المادة (٤٧) من قانون الأحوال المدنية فيما ورد بها من إطلاق تغيير بيان الديانة دون ضابط، على اعتبار أن نص المادة ٤٧ فيما تضمنته من حق تغيير الدين يتصادم مع حكم المادة الثانية من الدستور التي تقضي بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، وما تضمنته أحكامها من خطر الاقتران من الدين الإسلامي، وأن الحكم بعدم دستورية ذلك النص لا يمثل مخالفة لمبدأ المساواة بحسبان من يطلب الاقتران من الإسلام هو مسلم عند رفع الدعوى، ويسري التزامه مع من ولد مسلمًا لأبوين مسلمين أو دخل الإسلام بإرادته، وقد ارتضى هذه الضوابط التي تمثل نظامًا حكمًا واجب الاحترام، ولا يمثل خروجًا على اتفاقيات حقوق الإنسان التي انضمت إليها مصر مع التحفظ بالآثار الشريعة الإسلامية<sup>(٢١)</sup>.

وعيدت الدعوى أمام المحكمة الدستورية برقم ٩٢ لسنة ٢٠١٥ و  
دستورية، وأعدت هيئة المفوضين تقريرها الذي انتهت فيه إلى أحقية العائدين

(٢١) لأرقام ٨٣/٥، ٢٠١٥م

للمسيحية في إثبات ديانتهم<sup>(٢٢)</sup>، ولم تصدر المحكمة الدستورية حكمها حتى تاريخ الصراع من كتابة هذه الرسالة

## المطلب الثاني

### حرية ممارسة الشعائر الدينية

١٠٥ - تعني حرية ممارسة الشعائر، طبقاً لنص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م: حرية الفرد في ممارسة شعائر الدين الذي يعتقد في الخفاء أو علانية وحده أو مع آخرين، وألا يجبر على ممارسة شعائر أي دين، وذلك كله في حدود النظام العام وحسن الآداب<sup>(٢٣)</sup>.

وحرية ممارسة الشعائر الدينية مكفولة، بحسب نص المادة (٤٦) من الدستور القديم. وقد استدعي المفسر القضائي نصوص الدساتير السابقة لاستكمال النص بقصرها على من ينتمون للديانات الشوحيذية الثلاث: الإسلام، والمسيحية، واليهودية، ومن ثم فمن ينتمون لما سوى ذلك من ديانات محظور عليهم ممارسة الشعائر مشروطاً.

ولما كانت الدولة، وكما سبق لنا البين في الفصل الثاني من الباب الأول تدعم ممارسة شعائر الدين الإسلامي، وتسمى بسط سيطرتها عليه مقابل هذا الدعم، فليس ثمة إشكاليات في ممارسة شعائر الدين الإسلامي سوى ما تعلق بها بالاستخدام السياسي للدين، وهو ما سوف نعرض له في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب.

ولما كان أتباع الميانة اليهودية في مصر قد تناقص وجودهم إلى حد الفلاني تقريباً، نظراً لظروف التطور السياسي والصراع مع الدولة الصهيونية، فليس ثمة إشكاليات بالذات لممارسة شعائرها.

ومن ثم، فإن تداعوا لأثر التحديد الدستوري للإسلام كدين للدولة المصرية في هذا المجال سوف يعبره إلى ممارسة شعائر الديانة المسيحية

(٢٢) الخريطة، ٦٩/٤/٢٠٠٩م

(٢٣) آخر كذلك د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص ٣٩٤ - ٣٩٥

ويتعين أن تشير في هذا الصدد، ابتداءً إلى الإطار القانوني للعلاقة بين الدولة المصرية والمؤسسة الدينية المسيحية، ولحديث ينصرف أساساً إلى الكنيسة الأرثوذكسية القبطية، التي يرجع وجودها في مصر إلى بدايات ظهور المسيحية، وقبل ظهور الإسلام وسيادته لمصر، بينما يرجع أول اتصال بين مصر والكنيسة الكاثوليكية إلى عام ٦٢٩ ميلادية

وتتكوّن الكنيسة الكاثوليكية في مصر من سبع كنائس تجمعها وحدة المذهب، ويرأسها بطريرك الإسكندرية للأقباط الكاثوليك بصفته رئيس مجلس البطاركة لتلك الكنائس السبع وهي: كنيسة الأقباط الكاثوليك، وكنيسة الروم الكاثوليك، والكنيسة المارونية، وكنيسة السريان الكاثوليك، وكنيسة الأرض الكاثوليك، وكنيسة الكلدان الكاثوليك، وكنيسة اللاتين<sup>(٢٤)</sup>، وإلى جانب الأرثوذكسية والكاثوليكية، توجد في مصر الطائفة الإنجيلية التي تعدّ عالمياً من نتائج حركة الإصلاح الديني في أوروبا في القرن السادس عشر بزعامة مارتن لوتر وكالفين. وقد بدأ وجودها في مصر عن طريق إرساليات من الكنائس التابعة لحركة الإصلاح خلال القرن الثامن عشر، وبدايات التاسع عشر<sup>(٢٥)</sup>.

رجموع هذه الكنائس عدا القبطية يرجع وجودها إلى العهد العثماني. وإلى هذه العهد يرجع التنظيم القانوني للعلاقة بين الدولة والكنائس الكاثوليكية، فأما شأن الكنيسة الأرثوذكسية، ضمن نظام الطوائف الذي كانت تعتمد عليه الدولة العثمانية في التعامل مع رعاياها من غير المسلمين ولعل العهد العثماني، ولعل دخول الكنائس الكاثوليكية والإنجيلية كانت علاقة الكنيسة القبطية بالمسلمين تحكمها قواعد التعامل مع أهل اللغة، والتي تضمنها عهد حمود بن العاص عند بداية الفتح، والتي حثرت عن التعرف الإسلامي من أهل اللغة، والتي تترك للقيادات النخبية القبطية إدارة الشؤون العرقية والشماعية والحالية للطائفة القبطية.

وفي الشؤون العامة كانت القاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا مع شروط اللغة التي سبق أن أشروا إليها في موضع سابق وظل الحال كذلك حتى

(٢٤) تقرير الحالة الدينية، مصدر سابق، ص ١٠٥ وما بعدها

(٢٥) تقرير الحالة الدينية، مرجع سابق، ص ١٢١

ظهور الدولة الحديثة، حيث بدأ الأقباط يتمسكون بشكل كامل في الجماعة الوطنية. وفي ١٨٥٥م ألغيت الحرية المعروفة على المسيحيين في مصر. وفي ١٨ فبراير ١٨٥٦م صدر الحظ الهمايوني مقررًا المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وفي ١٨٩٧م أصدر الولي (سعيد باشا) قرارًا بتجديد النصارى في الجيش، ويطبق قانون الخدمة العسكرية عليهم<sup>(٢٦)</sup>

ولا تتجلى مظاهر العلاقة بين الدولة والدين المسيحي في الشواهد التي تؤدي بشكل فردي، ولكن في العلاقة مع البطريركية وبناء وترميم الأماكن المخصصة للعبادة، أي الكنائس. وهناك مجموعة من القواعد القانونية المعمول بها في هذا الشأن، يرجع أصلها إلى الخط الهمايوني الذي أصدره السلطان عبد المجيد الأول في فبراير ١٨٥٦م في إطار الإصلاحات التي كانت تشهدها الإمبراطورية في ذلك الحين، والتي أقرنا إليها في موضعها. ورغم لتخلف على سريان التشريعات العثمانية في مصر في ذلك الوقت، فالراجع أن بعضًا منها كان ساريًا، وقد أقت بعض السلطات العائدة لسلطان في تلك القوانين إلى رئيس الدولة العصرية بعد استقلالها نهائيًا بوضعها تحت الحماية عام ١٩١٤م. ورغم أن القرارات الجمهورية الصادرة حديثًا بالترخيص ببناء وترميم الكنائس لا تشير إلى الخط الهمايوني، إلا أنها تتنم ضمنونه من الناحية الفعلية. وتشير تلك القرارات إلى القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م بمنظّم المعاهد الدينية، وتعيين الرؤساء الدينيين، والمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد، والذي صدر في عهد الملك فؤاد، رغم أن هذا القانون يحلو من الإشارة إلى مسألة بناء الكنائس أو تجديدها.

وقد جرت نصوص الخط الهمايوني، الذي يشار إليه باعتباره شاهدًا تاريخيًا بين الدولة والكنيسة بخصوص اتخاذ الرقابة الدينية بما يلي: ومن بعد أن نصليح أصول اتعاب البطارقة الجاري. بصير كذلك إجراء أصول نصيبهم، وتعيينهم لجنة حيانهم تطبيقًا إلى أحكام برمة البطريركية العليا بالصحة والتمام. أما بخصوص إدارة الشؤون المالية، فقد نص على أن

(٢٦) أحمد السيد أحمد موسى، المركز القانوني للأقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة طنطا ١٩٩٧م، ص ٣٦٣، ٣٦٤.



أنحال إدارة المصانع العالية المختصة بحماية المسيحيين وباقي النعمة الغير المسلمة لحسن محافظة مجلس مركب من أعضاء منتخب فيما بين رعايا كل جماعة وعوامها<sup>(٢٧)</sup>

ولمما يتصدق ببناء وترميم الكنائس، وحرية مدرسة الشعاير، وقد نزل  
الخط الهاموسي على أنه: ولا ينبغي أن يقع موانع في تدمير، وترميم الأبنية  
المختصة بإجراء الصلوات في المدن والقصبات والقرى التي جميع أهلها  
من مذهب واحد، ولا في باقي محلاتهم كالمكاتب والمستشفيات والمقابر  
حسب هيئتها الأصلية لكي إذا لزم تجديد محلات نظير هذه، فيزوم عندنا  
بمستوربها البطررك أو رؤساء الملة أن تعرض صورة رسمها وإنشائها مرة  
أخرى إلى بابا العلي لكي تصل تلك الصورة المعروضة، ويجري اقتضاؤها  
على موجب تعقل إرادتي السنية الملكوية أو تبين الاعتراضات التي تروى في  
ذلك الباب بطرف مدة مئة... أما في المدن والقصبات والقرى التي تكون  
أهلها مركبة من جماعات مختلفة الأديان فتكون كل جماعة مقدرة على  
تدمير وترميم كنائسها ومبانيها ومقابرها ابتداءً للأصول السابق  
ذكرها في المحلة التي تسكنها على حثها متى لزمها أبنية يقتضي إنشائها  
جديدًا يزم أن تستلحي بطاركتها أو جماعة مقارنتها الرخصة اللازمة من  
جانب الباب العلي لتصدر رخصتها عندنا لا توجد في ذلك موانع ملكية من  
طرف دولتنا العلية... وينبغي أن تؤخذ التعابير اللازمة القوية لأجل تأمين  
من كانوا أهل مذهب واحد مهما بلغ عددهم، ليسجروا لمذهبهم بكل  
حرية... ولما كانت قد جرت فرائض كل دين ومذهب يوجد في ممانكي  
المنحوسة بوجه الحرية أن لا يمنع أحد أصلاً من تعني الشهادة عن إجراء  
فرائض دينه، ولا يحايين من جراء جوراً ولا إذبة، ولا يجبر أحد على ترك  
دينه ومذهبه<sup>(٢٨)</sup>.

وفي فبراير ١٩٣٤م صدر أمر إداري من الإدارة العامة للحج والشؤون  
القيمية بوزارة الداخلية تحت عنوان: التعديلات التي يجب مراعاتها عند طلب

(٢٧) تقرير الحالة الدينية، ص ٩٢.

(٢٨) مقلّا هـ د محمد حسن علي حسن - حرية العقيدة وممارسة شعائر الأديان دراسة  
مقارنة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٢٦٨.

انترخيص بإنشاء كنائس جديدة، والمعروفة باسم «الشروط العشرة» المسوية إلى العربي بات وكبير وزارة الداخلية آنذاك، والتي تشكل مع الحظ الهمايوني الإطار القانوني لبناء الكنائس حتى الآن، وقد تضمنت النقاط العشر التي يجب استيفاؤها ما يأتي:

١ - هل الأرض المرغوب بناء الكنيسة عليها هي من أرض الفضاء أو الزراعة؟ وهل هي مملوكة لمطالب أو لا؟ مع بحث الملكية من أنها ثابتة ثبوًتًا كليًا ولفًق أيضًا مستندات الملكية.

٢ - ما هي مقادير أبعاد النقطة المراد بناء الكنيسة عليها من المساجد، والأضرحة الموجودة بالناحية؟.

٣ - إذا كانت النقطة المذكورة من أرض الفضاء هل هي وسط أماكن المسلمين أو المسيحيين؟.

٤ - إذا كانت بين مساكن المسلمين فهل لا يوجد مانع من بنائها؟.

٥ - هل يوجد لمطابقة المذكورة كنيسة بهذه البلدة بخلاف المطلوب بناؤها؟.

٦ - إن لم يكن بها كنائس فما مقدار المسافة بين البلدة، وبين أقرب كنيسة لهذه الطائفة بالبلد المجاورة؟.

٧ - ما هو عدد أفراد الطائفة المذكورة الموجودين بهذه البلدة؟.

٨ - إذا تبين أن المكان المراد بناء كنيسة عمه قريب من جسر النيل والشرع والمنافع العامة بصلحة الري، فيؤخذ رأي لفتيش الري، وكذا إذا كانت قريبة من خطوط السكة الحديد ومبانيها فيؤخذ رأي المصلحة المختصة.

٩ - يعمل معمر رسمي من هذه الثعريات، ويبين فيه ما يجاور النقطة المراد إنشاء الكنيسة عليها من المحلات السارية عليها لائحة المحلات العمومية والمسافة بين تلك النقطة، وكل محل من هذا القبيل، ويبحث به إلى الوزارة.

١٠ - يجب على الطالب أن يقدم مع طلبه رسماً حديقاً بمقاس واحد من

الآلاف يوقع عليه من الرئيس الديني العام للطائفة، ومن المهندسين الذي له خبرة عن الموقع المراد ببناء الكنيسة به، وعلى الناحية المبررة بالتحريات أو تتحقق من صحتها، وأن تؤشر عليها بذلك، وتقدمها مع أوراق التحريات<sup>(٢٩)</sup>.

والبيان من هذه الشروط أنها تراعي المصالح الدينية، والمحافظة على الأمن العام والسكينة أيها من المصلحة بنورها في هذا الصدد.

وكان الترخيص ببناء الكنائس، وترميمها يشترط قراراً من رئيس الجمهورية حتى صدر القرار الجمهوري رقم (١٣) لسنة ١٩٩٨م مخولاً المحافظين سلطة الترخيص وترميم الكنائس دون بناءها، ثم صدر القرار الجمهوري رقم (٤٥٣) لسنة ١٩٩٩م بأن يكون الترخيص وترميم جميع دور العبادة - المساجد، والكنائس، والمعابد - من اختصاص الإدارات الهندسية بالمراكز والمدن<sup>(٣٠)</sup>.

وقد كان مجلس الفتوة ساحة للعديد من المنازعات حول بناء الكنائس، وتدخلت أحكامه بوضوح القواعد القانونية المستمدة من المصنفين أنفي الذم، (الخط الهامبري والشروط العشرة)، ومن ذلك فتوى إدارة الرأي بوزارة الداخلية بعدم جواز إقامة الشعائر الدينية لغير المسلمين في مكان مخصص لذلك إلا بعد الحصول على أمر ملكي بالترخيص به، وذلك أن الشعائر الدينية لكل الطوائف كفلها الدستور في حدود القوانين الوضعية والمعاملات الشرعية، وهي تشترط لإمكان مباشرتها بالنسبة لغير المسلمين، وكما يقتضي بذلك الخط الهامبري أن يكون ذلك بأمر ملكي يخصص المكان المطلوب لإقامة الشعائر الدينية فيه، وذلك بعد مراعاة الاشتراطات المستتبعة لمثل ذلك من ثبوت ملكية المكان، وحده أو لغيره من أماكن العبادة الأخرى، وعند سكان أهل الطائفة التي تعصب لذلك، مع ملاحظة ما يكون هناك من الظروف التي لها علاقة بالأمن والنظام العام ومراعاة غير ذلك من الاشتراطات الموضوعية التمديرية للإدارة. أما قبل صدور الأمر لملكي فلا يمكن إقامة الشعائر الدينية في مكان قد تخصص بها ولا يشجع في ذلك

(٢٩) د. سبل لوقايادي مشاكل لأتباط في مصر وعلمونها القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٤٠.

مواطنة مسلمي اسبانية، وأهل تطوائف الأخرى أو إقرار أية هيئة من الهيئات أو نوع المظهر الخارجي الذي يوحى أن المكان محصن للعبادة فعلاً، وأن لشعائر التبتّ مقام فيه<sup>(٣١)</sup>.

وتسري ذات القواعد على الأبنية التي تقدم فيها الاجتماعات لتي يقتضيه بعض الأقباط لغرامة الكتاب المقدس أو لإلقاء محاضرات دينية أو اجتماعية، من حيث وجوب استصدار أمر ملكي بها. تأسست على شمولها بالخط الهديوني، واشترط استصدار أمر بذلك إما هو لضمان رعاية دينية هذه الأبنية وأحاطتها بسياج من الحصانة يغطي جميعها الطابع الشرعي بالسماح باتخاذ المكان ندوة دينية أو مركزاً لدراسة إقامة الصلوات أو لغرض ذلك من الأغراض الفاصرة على أفراد الطائفة الواحدة. والإدارة وهي المنوط بها رعاية الأمن العام. وتكثيف مقتضيات الأحوال في مثل هذه الظروف أن تتعرف قبل اتخاذ الإجراءات المؤدية إلى استصدار الأمر الملكي على رغبات الأهالي أمراء الطائفة ومقتضيات الأمن العام، وهي في هذا أمينة على ذلك كله طالما أن رائد الإدارة هو حسن تقديرها للأمور والتبصر في عواقب النتائج، وعدم التصرف في استعمال سلطة التقدير<sup>(٣٢)</sup>.

وأوضحت محكمة القضاء الإداري - لجان رئاسة السنهوري لها - مصادر القواعد القانونية، المحاكمة لإنشاء دور العبادة وحكمة هذا التنظيم وجدواه بقولها: «ونظراً لما يتطلبه إنشاء هذه الدور، وإقامة الشعائر بها من تنظيم تحمله اعتبارات خاصة بالأمن والسكينة وما إليها، فقد خضع هذا إنشاء لترخيص الإدارة طبقاً لأحكام الخط الهديوني الصادر سنة ١٨٥٦م، الذي ظل معمولاً به في ظل دستور سنة ١٩٢٣م بناء على المادة ١٣ منه التي نصت بأن تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والمعتقد طبقاً لقواعد الشرعية

(٣١) فتوى إدارة الرأي بوزارة الداخلية رقم ٥٨٩ في ٢٩/٥/١٩٢٧م. مجموعة مجلس الدولة لفتاوى قسم الرأي، السنوات الثلاث الأولى، بند ١١٤، ص ١٨٥ نقلاً عن: د. فاروق عبد البر دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٨٨م، د ٢٦٨.

(٣٢) فتوى إدارة الرأي لوزارة الداخلية، رقم ١٤٥ - ٣ - ٢٢ في ٢٤/٤/١٩٤٩م. مجموعة مجلس الدولة لفتاوى قسم الرأي، السنوات الثلاث الأولى، بند ١١٥، ص ١٨٦، وفتوى إدارة الرأي برئاسة مجلس الوزراء - وجوهان المصاحب ٥٠٢ - ٢٥ - ٢٣ في ١٦/٧/١٩٤٩م، المجموعة السابقة، بند ٥٤، ص ٩٢، نقلاً عن: د. فاروق عبد البر، مصدر سابق، ص ٢٦٩.

في الديار المصرية على ألا يحل ذلك بالنظام العام ولا يماهي الآداب، وأعمالاً لمادة ١٦٧ التي قضت بأن كل ما قرره القوانين والمراسيم والأوامر واللوائح والمرامير من الأحكام وكل ما من أو أتخذ من قبل من الأعمال والإجراءات طبقاً للأصول والأوضاع المستعملة يبقى نافذاً بشرط أن يكون نافذاً متفقاً مع مبادئ الحرية والمساواة التي يكفلها الدستور<sup>(٣٣)</sup>

واستلزام صدور ترخيص في إنشاء دور العبادة على نحو ما جاء في المخطط الهيكلي ولا يقصد به حرمان إقامة الشعائر الدينية بل أراد به أن يراعى في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل أن تكون هذه الدور قائمة في بيئة محترمة تتفق مع وقار الشعائر الدينية وطهارتها، وألا تكون سبباً في الاحتكاك بين لطائف الدين المختلفة، لذا فإن الاعتبارات التي تراعى في الإدارة في منح التراخيص لم يقصد بها إقامة عقبات لا مبرر لها تحول دون إنشاء هذه الدور، وبالعالي فإنها لا تنس حرية إقامة الشعائر الدينية المقررة في الدستور<sup>(٣٤)</sup>

ووضعت محكمة القضاء الإداري بعض المعايير فيما يخص بناء الكنائس من خلال رقابتها على قرارات الإدارة - وزارة الداخلية - برفض الترخيص ببناء الكنائس. ومن ذلك حكمها بخصوص امتناع جهة الإدارة عن الترخيص بإقامة كنيسة في بور لواء عام ١٩٤٦م استناداً على أن مصلحة الأملاك التي باءت الأرض للكنيسة طالبة الترخيص اشترطت أن يقام عليها سكن، وعلى قلة أفراد الطائفة القبطية في مدينة بور لواء. وأثبتت المحكمة خطأها على أن مصلحة الأملاك المشتركة قد رافقت على بناء الكنيسة بشرط موافقة الجيران، وبعد هذا تنازلت عنها عن الشرط الخاص بوجوب بناء منزل لسكن على الأرض المبيعة، وهو في الوقت ذاته إقرار منها بأن الملاك المتجاورين هم أصحاب الشأن فيها، لا مخالف للمدعي الشروط، فلا حق له بعد ذلك في الاعتراض.

فومن حيث إن جميع الملاك عدلاً واسعاً قد وافقوا على بناء الكنيسة

(٣٣) حكم محكمة القضاء الإداري في ١٦/١٢/١٩٥٧م، د ٦٦٥، ص ٥، مجمعة السنة ٧،  
 ص ٩٨، ١٤٧، فلا مرد - غاروق عبد البر، المصدر السابق، ص ٢٧٠  
 (٣٤) المصدر السابق

وظاهر من اعتراض هذا المالك أنه غير جاد فهو لم يبين السبب الذي من أجله يعترض على طلب الجمعية، ولا يكمي أن يقول إن ذلك يضر بمصلحته فهذا قول مبهم غامض لا يستدبره.

ومن حيث إنه ليس في التعديلات نص يمكن اتحاده تكثف لمع بناء الكنيسة بسبب قلة حجم المرددة الطائفة إذ لا تنطوي التعديلات على أي نوع من المرددة الذي يحق لهم طلب إقامة كنيسة، ومن ثم يكون تعديل الإفادة بهذا السبب لا سند له من القانون، ويكون قرار رفض الترخيص في إنشاء الكنيسة قد نُقِيَ على أساس غير سليم من القانون، ويضمن لذلك إلغاؤه<sup>(٣٥)</sup>.

وفي دعوى الجمعية الخيرية القبطية الأرثوذكسية ببور سعيد رقم ١٤٠٣ لسنة ٧ ق بطلب إلغاء القرار الإداري بمنع بناء كنيسة في الأرض المخصصة لها بموجب قرار مجلس الوزراء في ١٩٥٤/٤/٢١؛ استناداً إلى أن الأرض المشار إليها تتجاوز مسجد ومدرسة وأن جرس الكنيسة سيكون له تأثير على إقامة الصلاة والدراسة، وأن الوزارة تلقت شكوى من السكان بعدم الموافقة على البناء لما سببه من إلقاء السكان في منطقة أعدت للسكن، وأن للطائفة المذكورة كنيسة في بور سعيد، فست المحكمة بجلسته ١٩٦٦/٥/٩م برفض الدعوى تأسيساً على أنه «لا اعتبارات تتعلق بالمصالح العام للخط الهمايوني الصادر من الباب العالي في ١٨٥٨م بموجب الحصول على ترخيص بإقامة الكنيسة أو المعبود والقول إن قرار مجلس الوزراء الصادر بتأجير الأرض قد حوى في طيه التصريح بإقامة الكنيسة هو قول غير صحيح لأن هذا القرار قاصر على التأجير لإقامة الكنيسة إذا توافرت الشروط القانونية الأخرى. ولا يوجد في هذه القواعد ما يدعو إلى القول إن هناك تفرقة في المعاملة ونقضاً لمبدأ المساواة بين جميع المواطنين» إذ ليس هناك قيود على حرية العقيدة ولا على إقامة الشعائر وكل ما هنالك إنما هو قدر من الرقابة مَنَح للدولة لتضمن لجميع الحرية الدينية في جو من الهدوء والسكينة، والجهة الإدارية

---

(٣٥) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٢٦٩ لسنة ١٦/١٢/١٩٥٢م بمجموعة البتات القانونية التي كورتها محاكم مجلس الدولة، الضيق والحرمان العامة، إصدار المكتب الفني لمجلس الدولة بتاريخ ١٩٩٧م من ٣٤٥ - ٣٥٠

قد رفضت الترخيص في بناء الكنيسة على أسباب صحيحة فدفرتها الإدارة بما لها من حق التقدير؛ متغية وجه المصالح العام خشية حصول تفرق بين المسلمين والأقباط مما قد يجرى بالنظام والأمن العام. وبذلك تكون الأسباب التي استندت إليها الإدارة الثابتة من الأوراق تؤدي إلى النتيجة التي انتهت إليها الإدارة من رفض طلب الترخيص في الموقع المذكور، ولم تنحرف في ذلك بسلطانها العامة، ولم ينطو قراره على أية ضلالة من إسائة استعمال السلطة، ولعل ذلك ألها عرفت على المدعي أن يختار قطعة أرض أخرى لإقامة الكنيسة عليها حتى أن يكون في اختياره الجديد ما يزيل الأسباب التي رفضت الجهة الإدارية الترخيص بسببها<sup>(٣٦)</sup>

وطعنت الجمعية المذكورة على ذلك الحكم، وانتهت المحكمة الإدارية العليا إلى إلغاء الحكم المطعون فيه والقرار المطعون فيه؛ لمخالفته القانون ولإساءة على أسباب لا تؤدي إليه، وأسست لقضائه على أن ومن حيث إن ما ساقته الوزارة لبررنا للقرار المطعون فيه هو خشية الفتنة لاحتمال حدوث احتكاك بين المسلمين والأقباط فإنه قول غير سليم، ذلك أنه ليس هناك أحياء خاصة بالأقباط، وأخرى خاصة بالمسلمين بل إنهم جميعاً يعيشون جنباً إلى جنب، وتوجد كنائس في أحياء غالبية سكانها العظمى من المسلمين، كما وأن هذه الكنائس مقامة في وسط أماكن آهلة بالسكان، والقرب من المدارس والمؤسسات العامة والمنشآت الخاصة، بل وبعضها مقام بجوار الجوامع ومع ذلك فلم تقع الفتنة، ولم يحصل من جراء هذا أي إخلال بالنظام أو الأمن، هذا راجع إلى سماحة الدين الإسلامي، والتفهم الروحي لحرية العقيدة التي حرصت الجمهورية العربية المتحدة على توفيرها وإحلالها في كل مناسبة. والمكان الذي ستقام عليه الكنيسة موضوع النزاع يقع في منطقة توجد به كنائس لطوائف أخرى أقل عدداً من طائفة الأقباط الأرثوذكس، وعلى مقربة من الكنيسة المراء إقامتها، وأن الشكوكيين الذين قدموا للاعتراض على بناء هذه الكنيسة قد انحصر فيهما سبب الاعتراض على الجرم الذي سيلقى فيها مما يتسبب عنه إزعاج، ويعد أن وضع

(٣٦) حكم محكمة القضاء الإداري في ١٩٦١/٥/٩، ق ١٤٠٣، ١٠ نـ فلا هي د فاروق عبد البر، المرجع السابق

للتساكن حقيقة الأمر بالعمل على مع أي ضغط، بهم تارلوا عن شكاوهم على البحر السابق ذكره، هذا إلى أن الكنيسة المراد إقامتها تقع في قسم أول بور سعيد وهو حال من كائس لطائفة الأقباط، الأرثوذكس، ويبلغ جمعهم في هذا الحي حوالي ٤ آلاف نسمة، وأما الكنيسة الأخرى المذكورة، فتعادل في أقسام أخرى، وتبعدان عن هذه الكنيسة بحوالي اثنين كيلو متر، وأن مجموع أفراد الطائفة المذكورة في مدينة بور سعيد حوالي تسعة آلاف نسمة<sup>(٣٧)</sup>.

ورغم اجتماعات مجلس الدولة فقد اشترى به الكنائس بؤرة نشطة للمصادمات بين المسلمين والمسيحيين المصريين وحملت لبعضهم، خصوصاً في العقود الثلاثة المنصرمة، بأخبار تلك المصادمات التي سيطر فيها القتل والنزوح من ايجانبين على إثر اجتماع جماهير المسلمين احتجاجاً على قيام بعض المسيحيين بأداء الشعارات بشكل جماعي في منازلهم<sup>(٣٨)</sup>، وهو الأمر غير المحظور قانوناً، أو في بناء يظن أنه مشروع

(٣٧) حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ١٤١٦ لسنة ٧٤ بتاريخ ٢٠/٥/١٩٦٤م، مسطرة الجويل النجدي، ص ٣٥٩ - ٣٧٢

(٣٨) لغير في هذا الصدد إلى حكم محكمة القضاء الإداري بجلسته ١٦/١٢/١٩٥٢م. في الدعوى رقم ٦١٥ لسنة ٤ ق، الصادر في ظن أحد الأشخاص في أمر إداري ببيع اجتماع بين في منزله، ويطلب الشعار الدينية في هذا المكان الذي أطلق عليه اسم كنيسة القضاة وظفر في خريطة المساحة بهذا الاسم حيث ترفض المحكمة بين أمين، الأول: الاجتماع الديني الثاني لغير صلة المكان من منزل خاص إلى ملك عام يخص للمصالح وبالنسبة للأمر الأول وهو حرية الاجتماع فلهاهم بمسار الفين قالت إن المنشور يعني هذه الحرية ما عام أنها لا تخل بالنظام العام ولا تنافي الآداب، والمحكمة لم ترفع فيها من ذلك، ومن ثم يكون الأمر بتعطيل الاجتماع الديني له وبلغ أملاً ما يعين معه القضاء بإلغاء الأمر المنشور فيه فيما نفسه من منع الاجتماعات الدينية، والتهمة المحكمة إلى أن المدعي محق في دعواه وطلب إلغاء الأمر الإداري الصادر من وزارة الداخلية بوقف الاجتماعات الدينية بالمكان الذي خصصه لها بخاصية المصاحبي. وبالتالي يكون هذا الأمر الإداري قد عاقل القاضون وأصبح حقيقياً بالإلغاء. حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٦١٥ لسنة ٤ ق بجلسته ١٦/١٢/١٩٥٢م، مسطرة الجويل النجدي ص ٣٥١ - ٣٥٨ وفي هذا الحكم ضرورة المحكمة أن تسجل المنشور الخاص في كنيسة عامة أمر قد أقره المنشور فلذلك أن صاغة الفاتحة حشر على أن تنسب الفقرة حرية القيام بمسار الأعياد والمناشد طبقاً لمعادن الترخية في القرار حتى ألا يخل ذلك بالنظام العام، ولا يخالف مع الآداب. ومن هنا أن المنشور أقر المظاهرات السابقة على صدور، والتي تشكل في التواجد التي تخضع للحظ الهياكلي الصادر في سنة ١٩٥٦م، والقرارات الصادر في ١٤ سبتمبر ١٩٥٢م، وأن القواعد الترخية في إنشاء دور العبادة على ما جاء في الحظ الهياكلي لا يجوز أن يحددها حرية إقامة شعائر لا يبرر لها دور إنشاء هذه الدور مما لا يتفق مع حرية إقامة الشعائر الدينية، إذ إن الترخيص المنصوص عنه في هذا الحظ الهياكلي لم يحدد به طريقة إقامة الشعائر الدينية بل أورد به أن يراعى في إنشاء دور العبادة الشروط اللازمة التي تكفل لها أن تكون هذه الدور دائمة في بنة مستمرة.



كيفة ومن الواضح أن هذه الأحداث لا تمثل سياسة رسمية، ولا تنسب إلى الدولة أو الموقف الدستوري القانوني من حرية الأديان وأنها نتيجة من تدرج الوعي، واحتداد الأزمة الاجتماعية والتعب الديني المقترن باليأس الثقافي ولكن من الواضح أيضاً أن هذه الظواهر بمحملها ناتجة عن تراجع دور الدولة وحصرتها من القيام بمسئوليتها في تجسيب الظروف المعيشية وترقية الوعي والثقافة، واعتمادها على الممانحة الأمية للمواثيق المذكورة والفتك بهم عليها، وعدم مواجهة بلورها، وتفاقمها عن حماية حقوق الأفراد وحررياتهم؛ لانشغالها بحماية نظام الحكم مما يهدده من مخاطر الانحجار الاجتماعية، الأمر الذي سمح بظهور أشكال الوعي الزائف، وتراجع التصاميم الدينية الذي ميّز المصري عبر تاريخهم الطويل.

ومؤخراً ارتفعت أصوات لها وزنها لطالب بإصدار قانون موحد لدور العبادة وتشرح صيغ مختلفة له<sup>(٣٩)</sup>، وتقدم المستشار محمد جويلي رئيس لجنة الاقتراحات والشكاوي بمجلس الشعب في عام ٢٠٠٥م بمشروع موحد لدور العبادة من ثلاث مواد، يخضع بها تلك الدور لأحكام القانون العام، ومن ثمّ يكون الترخيص بها لدور العبادة المحلية، ولد نص مشروع جويلي على ثلاث مواد:

**المادة الأولى:** يسري على بناء، أو تدعيم، أو ترميم دور العبادة الإسلامية، والمسيحية، واليهودية أحكام قانون البناء رقم ١٠٦ لعام ١٩٧٦م.

**المادة الثانية:** ينشئ كل نص يخالف أحكام القانون.

**المادة الثالثة:** ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من اليوم التالي لتاريخ نشره<sup>(٤٠)</sup>.

<sup>٣٩</sup> تتخلل مع وقار المسافر الدينية وطهارتها، وألا تكون سبباً في الاحتكاك بين الطوائف الدينية المختلفة، وفي عدم انحدار المعقونة بسبب أن يقوم نظام الترخيص وأنه لا يمنع المحكمة، إلى أن يصدر تشريع خاص بتنظيم الإجراءات اللازمة مراعاتها في إنشاء دور العبادة، إلا أن يسطر قانونها على تصرفات الإدارة في الإنشاء بإنشاء دور العبادة حتى تطبق إلى أنه ليس فيه تعسف في حين هذا الإقتد أو تلك في إصداره (٣٩) مقال د. سبل لوقا، الأهرام ٢٩/١٢/٢٠٠٥م، وسائل الاستفاد د. عبد الحافظ فقيهي، الأهرام ٢٩/٧/٢٠٠٧م، وتنص بمادة لكل من د. كمال أبوالمجدد د. صلاح عاصم، د. حامد مور، أعضاء المجلس القومي لحقوق الإنسان، تعديلات الأهرام ٨/٦/٢٠٠٨م.

(٤٠) جريدة الدستور، ٢٢/٥/٢٠٠٧م.

وهو على هذا النحو يتعامل مع الموضوع كما يجب أن يكون، وإن كان التعامل على هذا النحو يتطلب وعيًا من الجمهور، وحيادًا من الوحدات المعنية بشك كثير، في توامرها

كما تقدم لمجلس القومي لحقوق الإنسان مشروع إلى مجلس الشعب في أبريل ٢٠١٧م يتكون من ٨ مواد تدولت الأعمال المدنية سواء وترسيم دور العبادة وجاء في المادة (١) أنه يجوز إقامة دور عبادة أو تعليمها أو توسعتها أو تدهيمها أو إجراء ترميمات فيها بترخيص من الجهة الإدارية المختصة.

وتؤكد المادة (٢) على عدم جواز الترخيص ببناء دار عبادة أعلى بناء قائم يستغل في أغراض أخرى، ولا يجوز الترخيص بتغيير استعمال بناء قائم ليكون كله أو جزء منه دارًا للعبادة.

ونصت المادة (٣) أن يقدم طلب للحصول على ترخيص بأي من لأعمال المبينة في المادة الأولى، من هذا القانون من الجهة المختصة المختصة على امتداد المعدل لذلك، مرفقًا بها سند ملكية الأرض محل أعمال البناء المطلوب الترخيص بها، ولإصال صناد الرسوم المستحقة بما لا يجاوز ألفي جنيه، وكذلك المستندات والإقرارات التي تلزمها اللائحة التنفيذية.

وجاء في المادة (٤) أنه على الجهة الإدارية المختصة بعد إجراء المعاينات اللازمة، واستطلاع رأي الجهات الأمنية المختصة البت في طلب الترخيص خلال مدة لا تتجاوز أربعة أشهر من تاريخ تقديم الطلب مستوفيًا إليها، فإذا تعلق الأمر بطلب ترميم أو تدهيم زُجِبَ البت في الطلب خلال مدة لا تتجاوز شهرين.

وأوضحت المادة (٥) أن القرار بإمضاء دار عبادة جديدة يعتبر من الاحتفاظ المختص، ويعبر انقضاء المدة المشار إليها في المادة (٤) من هذا القانون دون صدور قرار مسبب من الجهة الإدارية المختصة برفض الطلب بمثابة موافقة على طلب الترخيص بالبناء، وفي حالة الرفض يرسل الجهة المختصة قرارًا سببًا لرفض، ويكون للمطالب الطعن فيه أمام المحكمة المختصة

وأوضحت المادة (٦) أن محكمة القضاء الإداري وحدها دون غيرها هي المختصة بالفصل في الطعون على جميع القرارات الصادرة تطبيقاً لأحكام هذا القانون، وإنكالات لتنفيذ المتعلقة بتلك لقرارات أو ما يصدر بشأنها من أحكام والفصل فيها على وجه السرعة، ولا يترتب على الطعن على القرار أو الحكم الصادر بشأنه أو لاستنكال في أي منهما وقف التنفيذ، ولمحكمة التي تنظر الطعن أن تأمر بوقف التنفيذ لحين الفصل في الموضوع.

وجاء في المادة (٧) تنشأ دائرة بالمحكمة الإدارية العليا تختص وحدها دون غيرها بالفصل في جميع الطعون على أحكام محاكم القضاء الإداري المتعلقة بقرارات بناء دور العبادة أو توسعتها أو تعديلها أو ترميمها أو تزيينها.

وأوضحت المادة (٨) أنه يطبق على كل من يرتكب إحدى المخالفات المنصوص عليها في هذا القانون الأحكام الواردة في المادة (٢٢) من القانون رقم ١٠٦ لسنة ١٩٧٦م (تنظيم أعمال البناء)<sup>(٤١)</sup>.

وحتى الآن لم يظهر مجلس الشعب في أي من التشريعات الصادر إليها.

١٠٦ - أما على صعيد الإطار القانوني للعلاقة بين الدولة والكنيسة، فقد استقرت أحكام القضاء - العادي والإداري - على أن الكنيسة - ومعني بها هنا المؤسسة التي تضم طائفة معينة من المسيحيين المصريين - هي شخص معنوي من أشخاص القانون العام، وهي بالإضافة لذلك شخص معنوي من أشخاص القانون الخاص. وقضت محكمة النقض بأن «البطريركية ليست جهة حكم، ولا جهة لسيطرة عال من لم يظهر له وادعائه ذلك من شخص رئيس وزارة العالي بصفتها بيت المال. فتصرف البطريركية بتسليم التركة إلى شاطئ المرفأ الذي لا يرثها هو تصرف غير مشروع من أساسه، ولا يدخل إطلاقاً في حدود سلطاتها باعتبارها شخصاً معنوياً من أشخاص القانون العام، وإذن هي مسئولة عن هذا التصرف باعتبارها شخصاً معنوياً من أشخاص القانون الخاص»<sup>(٤٢)</sup>.

(٤١) حريفة المصري اليوم، ٢٨/٧/٢٠٠٧م.

(٤٢) حكم النقض في الطعن رقم ٦٩ لسنة ٥٠٠، جلسة ١٩٩٦/٤/٧م قضاء النقض في المواد المعنية، المستشار عبد السمعم الموسوي، القاهرة، ١٩٩٦م، ج ٢، د ٥، ٦٠٠، ص ٢٥٤.

كما قضت محكمة النقض بأن «مناط ثبوت الشخصية الاعتبارية للهيئات والطوائف الدينية هي باعتراف الدولة اعترافاً خاصاً بها، بمعنى أنه يرمي صدر ترخيص أو إذن خاص بقيام الشخصية المعنوية لكل هيئة أو طائفة دينية، تحريراً من أن يجمع كل داعية حوله أتباعاً ويعتمد لهم مذهباً خاصاً ويُضرب معه رافداً لهم وهو اعتراف مباشر وفردى على خلاف الاعتراف الذي يتحقق بوضع المصارع ابتداءً شريطة عامة متى توافرت في جملة من الأشخاص أو مجموعة من الأموال اكتسبت الشخصية المعنوية بقوة القانون ولكن كان لا يشترط في اعتراف الدولة بالشخصية الاعتبارية للهيئات والطوائف الدينية أن يكون القانون هو الذي يقرها، وعلى ما أوضحت عنه المذكرة الإيضاحية للقانون المدني أن يكون وفقاً للقواعد المعينة في هذا المصداق . من قبيل المصادقة على من يمثل الجهة الدينية أو طبقاً لما جرى عليه العرف»<sup>(٤٣)</sup>.

وتأسيساً على أن الكنائس من أشخاص القانون العام المنوط بها إدارة مرفق عام فقد بسطت محكمة القضاء الإداري رقابتها على القرارات الصادرة عن الكنائس.

ومن ذلك حكم المحكمة الإدارية العليا في الطعن رقم ١١٩٥ لسنة ٢٠ بجلسة ٢٠/١١/١٩٨٠م، والذي ألغى حكم محكمة القضاء الإداري بعدم اختصاص مجلس الدولة بنظر دعوى اثنين من الأعضاء المندمجين بكنيسة بهضة القداسة للأقباط الإنجيليين بإلغاء قرار فرزند من كنائس الطائفة، والصادر من لجنة قضائية شكلتها المجمع، واهتمد قرارها رئيساً؛ لأنها اعترضت على قرار المجمع العام للكنائس الأقباط الإنجيليين باستبعاد الأعضاء المندمجين من عضوية المؤتمر العام المزمع للكنيسة، وقصرها على ممثلي الكنائس من القداسة فقط، وألغت المحكمة حكم محكمة القضاء الإداري، وأعادته الدعوى إليها مجدداً للفصل فيها، وأسست لقيادتها على أن لغة وصانة ذهنية منوطه بالكنائس الإنجيلية المعترف بها تكمن في رهاية المرافق الدينية بمساعدة الإنجيليين الوطنيين، وهي مهمة من اختصاص الحكومة أصلاً يقع على عاتقها القيام بها، ولو لم تتركز إلى المجلس والكنائس بحسبانها من مرفق الخدمات التي تهض بها السلطة العامة، وفي سبيل ذلك حوّل المجلس للكنائس نصيب من السلطة العامة اللازمة لمباشرة مهامها، ولا

(٤٣) حكم النقض في الطعن رقم ٢٦٨ لسنة ٤٤. - جلته ٢٩/٣/١٩٧٨. ٢٩، ص ٩١٧.

رب أن الرسالة التوجيهية المرسلة بالمجلس والكنائس في هذا الصدد - والتي تمثل الشاطئ الأساسي ولهم لسفوق الذي تقوم على دعائهم وانتهوا عليه - قامت أثر بالغ في تمكين التعاليم التوجيهية وأدائها، وأهم الشعارات التوجيهية، ومرس التهيئة التوجيهية في عوس أفراد الطائفة التي تربطهم بالمجلس والكنائس مهلك إلى الوشاح التوجيهية روابط تدخل في نطاق القانون العام تحكمها النواحي والنظم الصادرة في هذا الشأن، ومقتضى ذلك أن الكنائس الإنجيلية المحترفة بها، ومن بينها كنائس نهضة القداسة تعتبر من بين أشخاص القانون العام المنوط بها إدارة مرفق هام من مرفق المولة مستعينة في ذلك بقسط من اختصاص السلطة العامة، وبهذه المناسبة ليس ثمة ما يحول - من حيث الأصل - دون أن تستوي قراراته المجمع العام لكنائس نهضة القداسة لقرارات إدارية إذا ما استطاعت لها معلومات القرار الإداري وأركانها قانوناً...

ومقتضى ما تقدم أن الفرز من عضوية الكنيسة هو أقصى الأحكام الكنسية، ويوجب حتماً حرمان المطلب من أية رابطة تربطه بالكنيسة والمحولة فونه وبين ما يؤمن به من فرقتين لا غنى عنهما في عقيدته التي لا يؤمن إلا بهما وهما: المعمودية لمن لم يسبل تعمده، ولا تقا ح إلا لمن يلبسهم مجلس الكنيسة كما لا تمارس إلا لمن يعترفون بإيمانهم، عقوداً ميثاقاً به ولأولادهم، وكلها حرمانه من فرقة القداسة، لبراني، والذي لا يتناوله من تصدر عنهم أحكام كنسية، ولا ريب بهذه المثابة أن القرار الطعن من شأنه حتماً التأثير في مركز الطاعين وحرية الشخصية في عقيدتهما التوجيهية وحرية ممارستها، وهي التي أحاطها الدستور بسياج من ضماناته، إذ نص في المادة ٢٦ على أن تكفل حرية العقيدة، وحرية ممارسة الطعائر التوجيهية، ولا مرده على مقتضى هذا النظر في اعتبار القرار الطعن قراراً إدارياً مستكلاً خصائصه قانوناً، ومن ثم يختص مجلس الدولة بهيئة قضاء إداري بالفصل في طلب إلغائه بما يتنازع معه النقي بأن هذا القرار مجرد قرار ديني يخرج عن دائرة هذا الاختصاص<sup>(١٤٤)</sup>

واضطراراً مع هذه الأسس، قضت محكمة القضاء الإداري برفض طلب إلغاء القرار الجمهوري رقم ٤٩١ لسنة ١٩٨٦م بإلغاء القرار الجمهوري رقم ٢٧٧٢ لسنة ١٩٧١م منحوس الأنب شودة الثالث بما للإسكندرية وبطريقاً

(١٤٤) مجموعة الفتاوى القانونية التي لمرورها محاكم مجلس الدولة مجموعة البرهين العلمية،

المطرق والمربيات العامة، ص ٣٧٢ - ٣٨٣

للكرامة المرفوعة، على اعتبار أن الينا موظف عام وعلى الرغم من انتهاء الأمانة التي أدت إلى ذلك القرار ضمن مجموعة قرارات سبتمبر ١٩٨١م التي آلت إلى احتيال الرئيس السادات، وقيام حلفه الرئيس الحالي بالعدول عن تلك الإجراءات، بما فيها إعادة البابا إلى منصبه، فإن انتقيرت القانونية التي نظمها ذلك الحكم يزيد الأمر جلالة فيما يخص علاقة الدولة بالكنيسة، وقد ورد في مدونات ذلك الحكم.

ومن حيث إنه تبين من جماع ما تقدم أن بطريركية الأقباط الأرثوذكس هي شخص من أشخاص القانون العام يتولى إدارة مرفق عام من مرفق الدولة مستعينا في ذلك بسلط من اختصاصات السلطة العامة، ويقوم الكنييسة والبطريرك على رأسهم بخدمة عامة أساسية تتمثل في أداء الشعائر الكنيسة، وتعميق القرية الكنيسة في نفوس أفراد الطائفة، وتربطهم بالبطريركية بالإضافة إلى الروابط الكنيسة روابط تنحصر في نطاق القانون العام تنظمها القوانين الصادرة في هذا الشأن، ولما فإنهم يعتبرون من الموظفين العموميين. وإذا كان البطريرك لا يشغل أيا من المستويات الوظيفية التي أحاط بها قانون مجلس الدولة معيارا لتوزيع الاختصاص بين محكمة القضاء الإداري والمحاكم الإدارية، فإن وظيفته كرئيس للبطريركية ورئيس ديني، منظور في ذلك إلى مساواة وأهميتها، وعطورتها تعتبر من المناصب الرئيسة التي يدخل في اختصاص هذه المحكمة النظر فيما يثور بشأنها من منازعات

ومن حيث إنه تبين من الاطلاع على أحكام القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧م بتنظيم سلطة الملك فيما يخص بالمعاهد الكنيسة، وتعيين الرؤساء الدينين، وبالمساائل الخاصة بالأوقاف المسموح بها في البلاد، والقانون رقم ٢٠ لسنة ١٩٧١م بعض الأحكام الخاصة بالانتخاب بها الإسكندرية وطريرك الكرزة المرفوعة للأقباط الأرثوذكس، ولائحة ترشيح وانتخاب البطريرك الصادر بقرار رئيس الجمهورية المؤرخ ١٩٥٧/١١/٢م أن البطريرك يُعين بقرار من رئيس الجمهورية، ويستند مركزه القانوني وجمعت من هذا القرار مباشرة، أما ما يسبى قرار تعيينه من إجراءات لترشيح والانتخاب والقرعة فهي مجرد إجراءات لا اعتبار من يُعين في المنصب المذكور، وما يلي قرار تعيينه من ترشيح أو تنصيب فهو مجرد إجراء لمباشرة عمله كرئيس ديني مماثل في طبيعته إجراء حلف اليمين بالسبسة لرجال القضاء قبل مباشرتهم

لولايتهم القضائية، ولذلك يكون غير صحيح ما أبداه المدعي من أن قرار رئيس الجمهورية بتعيينه ليس إلا عملاً توثيقياً من طبيعته عمل الموثق، وأنه لا يمثل شيئاً بالنسبة للكنيسة

ولما كانت القوايس والمواضع المنظمة لتعيين البطريرك قد حدثت من النص على انتهاء ولايته في منسية كما حدثت من النص على نظام لإنهاء ولايته بالطريق الانتخابي أو غير الانتخابي، فإنه يعتبر والحالة هذه معيلاً لعدم غير معينة، ولا يجوز تنحيته عن منصبه كجزاء، ولكن ليس معنى ذلك أن يبقى البطريرك في منصبه مهما حدث له من هوارض الشعبية كالموت أو الجنون أو المرض المعجز عن العمل، ومهما حدث منه من خروج على مقتضيات المصلحة العامة مما يؤثر على حسن قيام البطريركية بالمهام الموكولة إليها أو خروج على مقتضيات منصب مثل الهرطقة والسيونية وغير ذلك، ولذا يجوز تنحية البطريرك عن منصبه إذا ما قام به سبب أو آخر من أسباب عدم الصلاحية للبقاء فيه. ومرة ذلك إلى أصل نُسَلِّم به وهو وجوب هيمنة الإدارة على تسيير المرافق العامة على نحو يحقق المصالح العام، ولما كان البطريرك على رأس المصالحين يملق عام هو بطريركية الأقباط الأرثوذكس، فلم أن تكون للحكومة سلطة إقصائه عن منصبه إذا ارتأت أنه أصبح غير صالح للبقاء فيه، أو أن استمراره فيه يؤثر على حسن قيام البطريركية بالمهام الموكولة إليها بانتظام واضطراد، وهذا من الملاحظات المتروكة لتقديرها ما فاست لم تستهدف سوى المصلحة العامة، وكان تقديرها قائماً على أسباب صحيحة يستخلص منها عدم الصلاحية استخلاصاً سافطاً، وقراره بالتنحية يعتبر من - التدبير أو الإجراءات الداخلية في مجال الإشراف على المرافق العامة واختيار القائمين عليها، وهو مجال تملك فيه الحكومة سلطات واسعة لا يصح أن تدخل لمجرد أنها تفس، أو تؤدي أحد العاملين طالما أنها لم تستهدف هذا المفس أو الإبداء في ذاته بقدر ما تستهدف تحقيق صالح المرافق والمصالح العام<sup>(١٥)</sup>.

(١٥) حكم محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ٩٣٤ لسنة ١٩٦٦، بتاريخ ١٢/١٠/١٩٨٣م.

نقلًا عن محمد حسن، مرجع سابق، ص ٢٨٩ - ٢٩٢

## **الفصل الثاني**

**آخر التحديد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين  
على حريات التعليم والبحث العلمي والإبداع الأدبي**



## أثر التوحيد الدستوري لعلاقة الدولة بالمدني على حريات التعليم والبحث العلمي والإبداع الفني

تتميز الدولة الحديثة بدمجها على دمج السكان القاطنين على إقليمها - وألقا وإرافة - في كيان واحد هو الشعب أو الأمة، التي لا تشكل من مجموعة من المواطنين ذوي الحقوق الفردية فقط، أو من طوائف منفصلة لا يبالى بعضها بالبحث الأخر، ولا يحترم كل منها إلا قواعده، وقوانينه الخاصة، وإنما تقوم على ثقافة مشتركة، وتقوم بوحدة المصير. وللمدرسة أهمية كبرى في ذلك، باعتبارها مكاناً للتربية والانحياز لتعلم فيه الأجيال الجديدة معنى المواطنة، والعيش المشترك، والاحترام المتبادل. وعلى باب المدرسة ينبغي أن تتوكل كل أنواع التعبير على صعيد الجنس أو الثقافة أو الدين. وهذا المثل لأعلى المبادئ والوطنية - وليس تعليم العلوم - هو جوهر المدرسة في الدولة الحديثة، وأساس التربية المدنية التي هي واجبها

وحرية البحث العلمي والإبداع الفني وجهان لحرية التعبير ولحرية التعبير بمدان: شخصي واجتماعي. ويؤثر البعد الاجتماعي في حرية التعبير مشكلة تتعلق بنطاق ممارسة التعبير فيما يتعلق بالمسائل ذات الصلة بالأديان، حيث يتقاطع المجالان، ويتميز التوليف بينهما دون إشغال بجزء كل منهما، حيث يعتبر هذا التوليف ركناً أساسياً للعيش المشترك لقائم على التسرع الثقافي المبني على اختلاف العقائد الدينية، وأداة بالغة الأهمية لمنع الصراع بين حرية التعبير والحرية الدينية<sup>(١)</sup>

(١) د. أحمد فتحي سرور العلاقة بين حرية التعبير وحرية العقيدة، مقال في مجلة الدستورية الصادرة عن المحكمة الدستورية العليا، العدد (١٤) <http://www.hccour.gov.eg/ahmagla.com/>

وتطاع الحديث من حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي مع الحديث عن الحماية الجارية للأديان، ذلك أن الدولة الحديثة التي قامت على حرية الفرد وحرية الفكر والمعتقد - العلمية في جوهرها - والتي تعلن أو تطبق أنه لا دين لها وأنها محايدة بين الأديان، تحرص على أن تحفظ للأديان احترامها. وحرصها هذا لا يقوم على علاقتها الدائنة بالدين، وإنما على احترام حق مواطنيها في حرية الاعتقاد الديني، وفي حماية معتقداتهم من الإهانة والأضرار، ومن التزام الدولة بالحفاظ على السلم والسياسة الأهلين، ذلك أن الشعور الديني إما أمين من شأنه أن يطرأ الاضطراب والصراع، ويهدد وحدة الدولة واستقرارها وسلامة مواطنيها.

وحرية البحث العلمي وحرية الإبداع الأدبي، سمة من سمات المجتمعات المتقدمة والتي تسعى للتقدم، لقد تحيرت البشرية عبر تاريخها عواقب الخطر والمخنع والتدققات الوورية، وحررت أن الاستبداد والقمع، أي ما كان شكلهما - سياسياً أو دينياً - هو طريق الخراب والانحلال؛ إلا يتحولان دون المجتمعات واكتشاف عيوبها ومشاكلها، ومن ثم تعجز عن مواجهتها والتغلب عليها. وإن كانت حرية التعبير والنقد السياسي يجب أن تكون في أوسع مدى ممكن، فإنها في مجال الدين يجب أن تمارس ضمن حدود معينة؛ لأنها تمس أعلى مشاعر الآخرين، وحياتهم في الاعتقاد.

ولذلك نصت الفقرة الثانية من المادة (٢٠) من العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية على ضرورة المحاولة دون التنازع بين حرية التعبير وحرية العقيدة الدينية فيما نصت عليه من أن تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية الدينية تشكل خطراً على التمييز أو العداوة أو العنف. ولذلك أيضاً دوجت تشريعات الدول الحديثة على تحريم إضرار الأديان، ووضعت نصوص القانون والتطبقات الفقهية حدوداً للبحث العلمي والإبداع الأدبي عند تناول الأديان، تتمثل في أن يكون البحث العلمي في حدود المناقشة الموضوعية البرينة دون تحقير أو سب أو إضرار أو إهانة، وإن كانت لا تجرم إنتكار الأديان أو الإلحاد<sup>(٢٢)</sup>.

ونقسم هذا الفصل إلى بحثين. تناول في أولهما أثر الدين على الحق في التعليم وحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي في الدول التي حرمتها لها هذا مصر، وتتناول في الثاني ذلك الأثر في مصر.

(٢٢) د. فتحي سرور، المرجع السابق، حيث يورد حكماً وإقراراً من نصوص القوانين في حيد من الدول حول هذا الموضوع

## المبحث الأول

### في الدور محل المقارنة

#### المطلب الأول

##### هو كما

١٠٧ - في مجال التعليم: سبق فصل الكنائس عن الدولة عام ١٩٠٥م، فصل آخر لا يقل عنه أهمية، هو فصل الكنيسة عن المدرسة العامة اعتباراً من عام ١٨٧٩م، بموجب مجموعة من القوانين التي توالى صدورهما منذ ذلك العام والتي أقرت إلزامية التعليم، ومجانته وعلمانية المدرسة العامة، حيث كان أنصار الجمهورية في تلك الحقبة يرون أن تطوير العقليات وفصل الفرنسيين عن الكنيسة، يستوجب قيام المدرسة بتعليم الأطفال القيم المشتركة للموطن والجمهورية والديمقراطية وغير من ذلك جان ماسيه (Jean Massie) مؤسس رابطة التعليم، في تلك الحقبة يقول: «من يملك مدارس فرنسا يملك فرنسا»<sup>(١)</sup>.

وبعد حسم مسألة طمئة الدولة والحياة العامة، تركز الصراع، منذ مطلع القرن التاسع عشر، بين المؤسسات الدينية والدولة في مسألة التعليم، التي كانت ساحة لأهلب لمتاروعات الفضائية التي سمحت بتبيان حدود الطمعية الدستورية في النظام اندستوري الفرنسي، وكان مجلس الدولة الفرنسي هو مسرحها بمعكم تمنعها سرعق عام وتمثلت كثير من الأحكام، في المقدين الأخيرين، بقضايا تخص أفراداً من الجاليات الإسلامية في فرنسا، مثلاً لتساعد لشعور الديني لدى تلك الجاليات ومظاهره الملمنة

(١) ييار هنري بيلو - حرية التعليم في الفصل بين الكنائس والدولة، مجلة القانون العام، الطمعة العربية، العدد ٣ لعام ٢٠٠٦م، بيروت ٢٠٠٦م، ص ٦٢٥ - ٦٢٢.

وقد اقترن وصف العلمانية بالعلموسة العامة (الليسية) منذ نهايات القرن الثامن عشر وكانت المطلوبة بصرف تعليم هام ووطني موحد ومدرسة السباح بالتعليم الخاص والطائفي، (وهو ما سمي بالهوية إلى «احتكار» التعليم (Le monopole)، مطلباً دائماً لليسار الفرنسي، والعلمانيين الجدد، ولكن ذلك المطلوب لم يكن موضع إجماع هام، وبالتالي لم يجد انعكاسه في القوانين المنظمة للتعليم، فظلت المدارس الخاصة، بما فيها تلك التي تقدم تعليمًا دينيًا أو التي تغيرها جماعات دينية، موجودة ومعتزكة بها ولكن ضمن شروط معينة سوف نعرض لها حالاً<sup>(٢١)</sup>.

وعلى الرغم من أن مقدمة دستور ١٩٤٦م، التي أحالت إليها مقدمة دستور ١٩٥٨م، تضمنت التأكيد على أن تنظيم التعليم العام المجاني والعلمي في جميع المراحل هو واجب الدولة، فإن القواعد القانونية المعمول بها حالياً في فرنسا، سواء أكانت تشريعات داخلية أم معاهدات دولية ذات وضع يعلو على القانون الداخلي، تحترم حرية الوالدين في اختيار نوع التعليم الذي يرغبون في تقديمه لأبنائهم. ومن ذلك البروتوكول الإضافي للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية المنشور بمرسوم في ٣ مايو ١٩٧٤م، والذي نصت المادة (٢٢) منه على أنه «لا يمكن إنكار حق التعليم على أي من كان». وعلى الدولة، في ممارسة الوظائف التي تضطلع بها في حق التربية والتعليم، أن تحترم حق الأهل في تأمين تلك التربية وهذا التعليم وفقاً لقناعاتهم الدينية والفلسفية.

ومن ذلك أيضاً المادة (١٨/١) من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية المنشور بمرسوم في ٢٩ يناير ١٩٨١م والتي تنص على أن:

«تعهد الدول الأطراف في هذا العهد احترام حرية الأهل، أو الأوصياء القانونيين، في تأمين التعليم الديني والأخلاقي لأولادهم تشيئاً مع قناعاتهم الخاصة».

وقد أكد المجلس الدستوري في قراره الصادر في ٢٣ نوفمبر ١٩٧٧م في النزاع الذي أثاره عدد من أعضاء مجلس الشيوخ حول دستورية تحمل

(٢١) ياد هري بيلو، المربع السابق، ص ٦٣٥ - ٦٣٧.

الدولة معقات بعض مؤسسات التعليم الخاص التي ترتبط مع الدولة بعقد  
تعاود، القواعد العامة المتعلقة بحرية التعليم بقوله

«إن تأكيد مقدمه دستور ١٩٤٦م على أن تنظيم التعليم العام المجاني  
والعلماني في كل الدرجات هو واجب الدولة لا يمكن أن يستبعد وجود  
التعليم الخاص، أو منح المولة مساعدة لهذا التعليم ضمن شروط يحددها  
القانون... وأن الواجب المفروض على المعلمين في تلك المؤسسات بأن  
يحترموا الطابع الخاص بالمؤسسة، وإن كان يُلزمهم بالتحفظ، فهو لا يمكن  
تفسيره على أنه يسمح بالنيل من حرية التعبير لديهم؛ وهذا لا يمتدأ حرية  
التعبير الوازه في إعلان حقوق الإنسان و لمواطني لعام ١٧٨٩م وملفنة  
دستور ١٩٤٦م»<sup>٣٧</sup>.

وتنظم قوانين عدة وضع الدين في مجال التعليم يعود كثير منها إلى  
القرن التاسع عشر، وُضع كل منها في سبيل تاريخي خاص للمحالات  
الشعاسية بين الكنيسة والدولة في وقت إصداره، الأمر الذي يفسر تنوع  
أشكال تنظيم المدارس الخاصة وطرق تمويلها واختلاف هذا التنظيم  
باختلاف مراحل التعليم.

ولكن نقطة الانطلاق لهذه القوانين جميعاً كانت التنظيم العام للتعليم  
الذي أطلقه نابوليون بموجب قانون ١٠ مايو ١٨٠٦م، الذي أسس الجامعة  
الإمبراطورية، وجعل التعليم العام حكراً على الدولة، مع مراعاة دور الكنيسة  
فيه، تحت رقابة السلطات العامة. ثم تعدلت القوانين التي ترمي إلى تنظيم  
التعليم فأوجب القانون الصادر في ٢٨ مارس ١٨٨٢م على الأهالي تسجيل  
الأطفال «في مدرسة عامة أو خاصة»، وفرض الجهاد الديني على مضمون  
التعليم الحكومي يجعله التعليم الابتدائي إلزامياً وعلماًياً، لكنه أبلى على  
المدارس النائية كنوع من التعليم الخاص الذي لا يتلقى دعماً من الدولة،  
ولكنه يتمز بالقوانين والقواعد التي تفرسها وفي أعقاب ذلك صدر قانون  
٣٠ أكتوبر ١٨٨٦م المعروف بقانون «جوبليه» (وزير التعليم) الذي صدر في  
عهد) والذي نص في المادة (١٧) على حصر القيام بالتعليم، في المدارس

Liberte religieuse, Ibid, 743. (٣)

العامة بجميع درجاتها، على المدرسين المعاصرين<sup>(٥)</sup>

واستمدات الكنيسة الكاثوليكية من التصريح القانوني بفتح المدارس الخاصة، فكان التعليم الكاثوليكي، عند مطلع القرن العشرين، يستوعب ربع عدد الأطفال في التعليم الابتدائي، وأكثر من نصفهم في المرحلة الثانوية<sup>(٦)</sup>، وأعيد افتتاح أغلب المدارس الدينية، التي أُنشئت كمدراس خاصة<sup>(٧)</sup>.

وطرحت مسألة منع رجال الدين من التعليم حتى في المدارس الخاصة التي تديرها الكنائس، باعتباره أن ممارسة وظيفة التعليم في المدارس الكاثوليكية لا تشمل مبدئياً بالأنشطة الرجولية للأبرشيات التي تدير تلك المدارس، ولكن هذه الدعوة لم تلقَ قبولاً فاقصر الحظر على التعليم العام، وإن كان لهذا الموقف صدى في التعليم الخاص على ما سنرى.

وفي ٧ يوليو ١٩٠٤م صدر قانون يتفصّل منع أعضاء الأبرشيات من تعليم الطلاب في التعليم العام، والخاص إلى حد كبير، في مرحلة التعليم ما قبل الثانوي<sup>(٨)</sup>. أما بالنسبة للتعليم الثانوي العام، فقد كان مجلس الدولة هو الذي أخذ المهاد، مع الحكم الطهري الصادر في ١٠ مايو ١٩١٢م، في قضية الأب بونديري - التي سنعرض لها لاحقاً -، والذي رفض فيه منح رجال الدين حق التقدم كمترشحين لمساواة الحصول على شهادة الأستاذية.

وفي أواخر القرن العشرين كان التعليم الخاص في فرنسا يستوعب حوالي ١٦٪ من مجموع الطلاب. وتدير الكنيسة الكاثوليكية مباشرة أو تشرف على نحو ٩٠٪ من المؤسسات التعليمية الخاصة، وتتوزع نسبة الـ ١٠٪ الباقية بين مدارس بروتستانتية، ويهودية، وبعض المدارس الخاصة غير الطائفية النافذة. ووجود التعليم الخاص الديني في دولة تحتل العنصرية الجبرية كنزاً دليلاً على تطور موقفها نحو العنصرية الإيجابية أو القانونية. ومنذ أيام الجمهورية الرابعة ١٩٤٦ - ١٩٥٨م، تقدم الدولة، بموجب القانوني المعروفين باسمي مقترحيهما ماري وبارانجييه، لهذه المنشآت

Grandjean, *ibid* p 144. (1)

(٥) يار حري برينو، المرجع السابق، ص ٦٢٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٢٦.

(٧) المرجع السابق، ص ٦٣٩.

الخاصة بوحدة من الاعتراف الصريح، وبعض الدعم المادي ودفع قانون دويريه (٣١ ديسمبر ١٩٥٩م) خطوة أبعد؛ إذ اعترف بالتعليم الخاص الديني وغيره، اعترافاً كلياً، وأقر قدرته على المساهمة في المنظومة التربوية الوطنية. وبموجب هذا القانون يحق لهذه المؤسسات الدخول في عقود مع الدولة؛ وهذه العقود من نوعين؛ عقود بسيطة تسمح بفتح الدولة أبواب المعتمدين، ولا يسمح بها إلا في التعليم الابتدائي، وعندها قليل جداً، ونحيل إلى الزول، وعقود مشاركة، وهي الأكثر انتشاراً في التعليم الابتدائي، كما يسمح بها في التعليم الثانوي، وبموجب هذه العقود تدفع الدولة للمعتمدين أجورهم، وتقدم لتلك المدارس بعض المعونات المادية بما يقدم للمدارس الرسمية للمساعدة في سير عملها. ولما كانت الغالبية العظمى من المدارس الخاصة تابعة لطوائف دينية، فإن القانون يسمح لها بأن تقدم تعليم ديني، على أنها وبموجب عقودها مع الدولة تقتزم باستقبال كل الطلاب دون تمييز على أساس العرق أو الدين، وتقرر بأن التعليم الديني الذي تقدمه ليس إلزامياً، وموقوف على رغبة العائلة، فإن رأت العائلة ألا يتلقى ابنها تعليمًا دينيًا، فلا يحضره الفليبي، ويحضر بدلاً منه درس تربية أخلاقية<sup>(٨)</sup>.

أما في المدارس الرسمية فإن التعليم الرسمي هلماني، ولكن هذه العلمانية منظمة بصورة متوازنة وفقاً للمستويات العمرية، ويستثنى من ذلك المقاطعات الثلاث في شرقي فرنسا التي يسري وضعها الخاص فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة بالدولة والدين والذي سبقت لنا الإشارة إليه على شئون التعليم، وتقدم المدارس العامة فيها دروساً دينية، وتلتزم الدولة بسداد أجور معلمي الدين، مع احتفاظ العائلات بحقوقه في تسجيل أبنائهم أو عدم تسجيلهم في هذه الدروس<sup>(٩)</sup>.

بالنسبة للمدرسة الابتدائية، ينص قانون ٢٨ مارس ١٩٨٢م، على أن المدرسة تعطل يوماً كل أسبوع كي يتمكن الأهل - إذا رغبوا - من أن يلتحقوا لأولادهم بحرج المدرسة التعليم الديني المحظور داخلياً. وفي المدرسة يحل التعليم «الأخلاقي والديني» محل التعليم «الأخلاقي والديني» ويشكل

gautier, *ibid.*, p 144-145 (٨)

gautier, *ibid.*, p 144 (٩)

الوضع الرسمي حالة خاصة في أوروبا حيث في كل مكان تقريباً تكون  
مساحة الدين جزءاً من ابرامج الرسمية للمدرسة العامة<sup>(١١٥)</sup>

وفي التعليم الثانوي تضمن تنظيم مابوليون لمعاهد الصباح وظائف  
مرشدين دينيين، كموظفين ملحقين بالمؤسسة، وفي عام ١٩٨٠م، تضمن  
قانون ديكامتي سيه، الذي أسس معاهد البنات، النص على تعيين أساتذة  
كنسين، ولكن ليس كموظفين ملحقين بالمؤسسة

وسمح قانون ١٩٥٥م بوجود الإرشاد الديني في المدارس العامة على  
ألا تتكفل الدولة بتفقاته. وتولت نصوص تشريعية مشروعة تنظيم تلك  
المرشديات الدينية (ويوجه خاص: مرسوم ٢٢ أبريل ١٩٦٠م، وقرار ٨  
أغسطس ١٩٦٠م، والتعميم الوزاري في ٢٢ أبريل ١٩٨٨م)، وبموجب هذه  
القرارات والمراسيم تأسس المرشدية بقرار من رئيس الأكاديمية بناء على  
طلب الأهل، وتعمل إما داخل المؤسسة أو خارجها، وتمولها اشتراكات  
الأهالي وأحياناً إعانة من الأسقفية، ويعين رئيس الأكاديمية المسؤول عنها  
بناء على اقتراح السلطة الدينية المعنية<sup>(١١٦)</sup>.

أما فيما يخص التعليم العالي، فيسمح القانون - الذي صدر عام  
١٩٧٥م - بوجود كليات اللاهوت إلى جانب جامعات الدولة العلمانية.  
وطبيعة الحال يتم تناول تاريخ الكنيسة ضمن الدروس التاريخية في كليات  
اللاهوت، كما يدرس القانون المتعلق بتنظيم الكنائس والقانون الكنسي ضمن  
تاريخ القانون في كليات الحقوق. أما القانون المدني الكنسي فتقتصر دوائره  
على المتخصصين في إطار دروس القانون الدستوري أو القانون الإداري أو

(١١٥) Ibid.

(١١٦) في إيطاليا تفرض الدولة بموجب اتفاق أبرم مع الفاتيكان عام ١٩٨٤م بتضمين الكاتوليكية في  
المطارس. ومؤخراً قدم اقتراح من أحد الوزراء بتعليم الدين الإسلامي في المدارس العامة استناداً  
لفعل سادة أسرمي لأمر الذي أثار جدلاً. ورأي رئيس المؤتمر الأسقي الإيطالي أن تعليم الكاتوليكية  
مجرداً لأنها جزء من التاريخ الإيطالي، وتعلمها ضروري، بلزام بالثقافة الإيطالية بعد الإسلام لا بعد  
جرعة منها بينما دعا رئيس اتحاد الكنائس البروتستانتية في إيطاليا إلى تعليم كل القديسات بما فيها  
البروتستانتية مؤكداً على ضرورة أن يعرف كل صاحب دين شيئاً من الأديان الأخرى. ورأي البعض  
أهمية ذلك حتى لا يقع التلاميذ المسلمون ضحايا لسماسر الإسلام الأخرى. واختلعت حوز  
الاقتراح كل الانتقادات السياسية، ولم يصمم الأمر رسمياً بعد (الصحف ٢٦/٩/٢٠٠٩)

gazzetta, 1912)



الحرريات العامة أو القانون المدني. وفي عام ١٨٨٠م، في ذروة الصراع ضد الإكليروس حظر الجمهوريون على المؤسسات الأكاديمية الخاصة، وبسببها الكليات اللاهوتية أن تصف نفسها «بالجامعة» ومن ثم كانت مؤسسات التعليم العالي الحر تسلم طلابها شهاداتها الخاصة التي لا تعتبر شهادات دولة. بيد أنه منذ العام ١٩٧٠م بدأ عقد اتصالات بين جامعات الدولة ومؤسسات التعليم العالي الحر تتيح للطلاب أن يقدموا امتحاناتهم أمام محكمين مختلطين - من فئتي المؤسسات التعليمية -، وحصلوا في آن واحد على دبلوم الدولة، ودبلوم المؤسسة الحرة، وتزايد عدد هذه الاتفاقات منذ ذلك الحين كثيرًا<sup>(١٣)</sup>.

١٠٨ - وطبقًا لما استقرت عليه أحكام مجلس الدولة الفرنسي، يُشغل لحياد الدين مبدأ أساسي يتعين على كل موظف عام احترامه أثناء ممارسة وظيفته، سواء في التعبير عن آرائه، بالالتزام بتجنب القيام بأية دعابة دينية أو مضادة للدين، أو بمرأاة تجنب التمييز بين المستفيدين من المرفق العام تبعًا لانتسابهم الديني. باعتبار ذلك انتهاكًا لمبدأ مساواة المواطنين أمام المرفق العام. وهو ما يعد نتيجة طبيعية ملازمة للقول بحيادية المرفق العام، فإذا كان موضوع المرفق العام حياديًا، فإن على من ينقلونه إلى الممارسة اليومية أن يكونوا محايدين بدورهم.

أما في مجال الوضع القانوني للمستفيدين من المرفق العام عمومًا وجمهور الطلاب بصفة خاصة التعليم خصوصًا، فإن تطبيق مبدأ الحيادية يأخذ منظورًا مختلفًا إلى حد كبير. فالأمر هنا لا يقتضي بحيادية المرفق بقدر تعلقه بالحرريات الشخصية للأفراد وحلهم في التعبير. لذلك نصت القوانين الفرنسية المتعلقة بالمتعلقة بالتربية والتعليم وشؤون الطلاب على أن تربية الطلاب على المواطنة هدف من أهداف المظومة التربوية، وهو يوجب الإقرار لهم بالحق في التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم فرديًا أو جماعيًا. وهو الأمر الذي أشار إليه عهد من الاتفاقيات الدولية ولأوروبية التي انضمت إليها فرنسا<sup>(١٤)</sup>.

وبدأت اجتهادات القضاء العرسي في مجال العلاقة بين الدين والامبرسة من وقت مبكر، ومن ذلك حكم محكمة التنازع الصادر في ٢ يونيو ١٩٠٨م (في القضية المعروفة بقضية مونرو)، والذي قررت فيه أن المذكور - وكان مدوّنًا - انتهك حرمانية التعليم علانية بأن ردد على مسامع تلامذته أن من يؤسّد بهك جماعة من الحمقى، وأن ذلك يشكل خطأ شخصيًا يوجب نفيه من وظيفته، مع مسئولية الشخصية عن الأضرار التي قد تسبب عن سلوكه، وكررت المحكمة ذات المبدأ في حكم آخر في ٩ مايو ١٩١٤م. وهو ما يوضح أن العلمانية، في المفهوم القضائي، في فرنسا، تعني: جهاد الدولة تجاه الدين بل وحرمانه، أو على وجه أدق حماية عقول التلاميذ من تأثيرات من لهم السلطة عليهم، سواء بالحط من شأن من يعتقدون في معنى، أو بالحماية للدين.

وتعددت اجتهادات مجلس الدولة بعد ذلك في مجال التحويلات الدنيئة في مجال التعليم، ولنحظ فيها الطريقة التي صنفت الإشارة إليها فيما يخص حثوة الحرية بحسب موقع الشخص، وما إذا كان موظفًا يعمل في خدمة المرفق العام أو طالبًا يتلقى الخدمة من المرفق، وأبرزها الحكم الصادر في ١٠/٥/١٩١٢م في دعوى الأب بوتاري، والذي قرر فيه المجلس أن رفض وزير التعليم العام قبول مشاركة الأب بوتاري في مسابقة الحصول على الأستاذية في الفلسفة في التعليم الثانوي أمر شاذ لأن الأستاذية ليست درجة جامعية، بل لقب مهني هنالك أن يؤمن للمصلحين الذين حصلوا عليه ميزات خاصة في مجال التعليم العام. وأيد المجلس قرار الوزير استنادًا إلى مصلحة المرفق التي قدرتها جهة الإارة وحاصلها: أن الوضع الدنيي الذي كرس الأب المذكور نفسه له يتعارض مع ليوته في سلك التعليم الرسمي الذي يتسم بالعلمانية، واعتبر المجلس أن المدعي قد أظهر، بعمله الخارجي، أنه لم يتكون قاصرًا على مدرسة صممه بعباد تجاه الدين، وأن وزير التعليم باستعاده لم ينتفع من أهلية رجال الدين، وإنما استخدم سلطته التقديرية لمصلحة المرفق العام<sup>١٠٥</sup>

وجعل المجلس من فكرة حيد الموظف العام تجاه الدين معيارًا له

يستقي منه أحكامه، ففضى في حكمه الصادر في ٢٨/٤/١٩٣٨م في دعوى الأنسة وديس. بأن ملك المدرسة، التي وجهت دعوة خاصة إلى تلميذ في دار المعلمين لحضور محاضرات ذات طابع ديني، لم تنتهك مبدأ الحيد المدرسي<sup>(١٦)</sup>.

كما حكم في ٨/١٢/١٩٤٨م في دعوى الأنسة باستقو، أن العنبر المتخذ ضد موظف امتثافاً فقط إلى معتققاته الدينية، في حين أنه لم يُخل في ممارسته وظائفه بواجب الحيد الدقيق، هو أمر يتعارض مع القانون<sup>(١٧)</sup>.

ويمكن أن يخرج في ذات الاتجاه الحكم الصادر في ٩/١٢/١٩٣٨م في دعوى بلدية بويرو، والذي قرر المجلس فيه أنه لا يمكن حرمان مؤسسة للتعليم القانوني مفتوحة أمام كل الطلاب من الإهانات العامة التي أشرت إليها نصوص تشريعية شتى بحجة أن نسبة معينة من تلامذتها يحدون أنفسهم ليصبحوا كهنة<sup>(١٨)</sup>.

واستمرت تلك المبادئ فيما يتعلق بوضع الدين السائد (المسيحية) في مرافق التعليم، وأعيد طرح المسألة في العقدين الأخيرين مع انقشار الإسلام في فرنسا، ونزوح الجاليات المسلمة إلى تأكيد هويتها. فتعددت القضايا والمنازعات المتعلقة بارتداء ثياب مسميات المحتجاب في مدارس عامة، وكانت هي الساحة التي تجلت فيها اجتهادات مجلس الدولة الحديثة في مجال الحرية الدينية للمستفيدين من المرفق (الطلاب)، والتي أوضع فيها المجلس فعوى وحدود العلمانية وحلاقة الجمهورية الفرنسية بالدين والتي كانت على اعتداد العقدين الأخيرين في بؤرة الاهتمام العام في فرنسا، ولي لعالمين العربي والإسلامي.

ويمكن اعتبار رد مجلس الدولة في ٢٧ نوفمبر ١٩٨٩م على طلب إنشاء الرأي الوارد من وزير التربية الوطنية بشأن ارتداء علامات انتماء إلى طائفة معينة في المؤسسات المدرسية نقطة البداية لسلسلة من القرارات والأحكام التي أعادت - بشكل أو آخر - تأكيد مضمونه.

Liberte Religieuse (ibid. p 766 (١٦)

ibid. (١٧)

ibid. 767 (١٨)

وفي رده المشار إليه، أكد المجلس على أن العلمية تستتبع احترام جميع المعتقدات، وأنه ليس هناك - من حيث المبدأ - تعارض بين العلمية وارتداء علامات دينية معينة داخل المؤسسات المدرسية؛ لأن إظهار الانتماء للدين معين ليس مما يتعارض مع العلمية. على أن تلك الممارسة إذا تحولت إلى نوع من القمع أو الاستمرار أو التمييز الديني، أو إذا عطلت السير الطبيعي للمعرف العام أو شكلت تمكيزاً للنظام العام، غابتا تستوجب إنزال عقوبة تأديبية، وتكون سلطة توليع هذه العقوبة للمؤسسة التعليمية تحت رقابة القضاء الإداري<sup>(١٩)</sup>.

وتعاقبت تطبيقات المجلس لهذا الرأي. ففي ٢ نوفمبر ١٩٩٢م صدر حكم مجلس الدولة في الطعن المقام من السيد مصطفى خروعة (M. Khroue) وآخرين على الحكم الصادر من محكمة باريس الإدارية برفض طلبهم إلغاء قرار مجلس إدارة معهد جان جوريس الصادر في ٢٨/٩/١٩٩٠م، بحظر ارتداء الحجاب الإسلامي، وإلغاء قرار المجلس التأديبي للمعهد بتاريخ ١٤/١٢/١٩٩٠م بطرد بناتهم من المعهد. وفي حكمه هذا استرجع المجلس نص المادة (١٠) من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩م: «لا ينبغي لإجبار أيّ من كان سبب آرائه، حتى الدينية، شرط ألا يعكّر إيمانها النظام العام الذي يقره القانون» والمادة (٢) من دستور أكتوبر ١٩٥٨م: «فرنسا جمهورية غير قابلة للانقسام، علمانية، ديموقراطية، واجتماعية، تضمن المساواة أمام القانون لكل المواطنين من دون تمييز من حيث الأصل أو العرق أو الدين». وتقوم كل المعتقدات، والمادة (١٠) من قانون ١٠ يوليو ١٩٨٩م التي تقرر حرية طلاب المعاهد، والقوانين في الإعلام والتعبير تبعاً لاحترام التعددية ومبدأ الحياد. وأورد الحكم في تقريراته أن مبدأ علمانية التعليم الرسمي، المترتب على المبادئ المشار إليها أعلاه، والذي هو أحد عناصر علمانية الدولة، وجوبه كل المرافق العامة، يمرض تقديم التعليم مع احترام ذلك الحياد من جانب البرامج والمدرسين من جهة، ويعرض من جهة أخرى حرية التعبير للطلاب ويحظر وفقاً لتلك المبادئ ذاتها، والتزامات فرنسا الدولية أي تمييز في الحصول على التعليم

Daloz, ibid 84. (١٩)

بسبب فتاعات الطلاب أو معضداتهم الدينية، ومن ثم قرر المجلس أن تلك الحرية المعترف بها للطلاب تتضمن بالسة لهم حق التعبير عن معتقداتهم الدينية داخل المؤسسات المدرسية في إطار احترام التعددية وحرية الفكر، دون الإساءة إلى الشااطات التعليمية ومضمون البرامج والالتزام بالتحصيل العلمي. وأد ارتداء الطلاب علامات يهودون من خلالها إظهار امتثالهم الديني لا يُمثل - في حد ذاته - تعارفاً مع مبدأ المصانة، بقدر ما يمثل ممارسة لحرية التعبير عن المعتقدات الدينية، لكن هذه الحرية لا يجوز أن تسمح للطلاب بإبراز علامات انتماء ديني تُمثل، من حيث طبيعتها، والظروف التي يتم فيها ارتداف فرداً أو جماعياً أو من حيث طابعها، التعائري أو المطلب، عملاً من أعمال الضبط أو التعويض أو التشهير أو المذاهة، أو إساءة إلى كرامة أو حرية الطلاب أو أعضاء آخرين في الجامعة التربوية أو إساءة لصحتهم أو أمنهم، أو إخلالاً بسير النشاطات التعليمية والدراسية للطلبة أو تمكيراً للنظام في المؤسسة أو السهر الطبيعي للمعرق العام<sup>(٢٠)</sup>.

واشهى المجلس إلى إلغاء حكم المحكمة الإدارية، وإلغاء المادة (١٣) من نظام المعهد، التي استندت إليها الإدارة لفصل الطالبات، والتي نصت على أن ارتداء أية علامة مميزة في اللباس أو هجرة، دينية كانت أو فلسفية أو سياسية، ممنوع عمّا باتّاء على أساس أنها تفرض حظراً عملياً مطلقاً يتجاهل مبادئ الحرية المشار إليها في صدر الحكم، وإلى إلغاء قرار مجلس التأديب بفصل الطالبات الثلاث<sup>(٢١)</sup>.

وفيما يلي - ظاهرياً - كاتجاه متالف لهذا الحكم، جاء حكم مجلس الدولة في دعوى أوليكي عام ١٩٩٥م ضد معهد يانفورا في لوان هاندا. وكان المجلس التأديبي للمعهد المذكور قد قرر فصل الطابطين عودية، وإطاعة، ليس لأهم ترتيدين المحجوب الإسلامي، بل لأنهما كانتا ترفضان أن ترتديا - خلال درس الرياضة البدنية - لباساً مناسباً لتلك الدروس، ولأن موقف والمعها كان يتسبب في اضطراب السير العادي للمعرق التربوي العام؛ إذ

Stat 90 91 (٢٠)

Stat p 90 91 (٢١)

سعى إلى أن يكسب تأييد الأوساط الإسلامية المحلية لموقفه من «حجابه المجلس» (في حكمه الصادر في ١٠ مارس ١٩٩٥م بتأييد حكم محكمة ليون الإدارية الصادر في ١٠ مايو ١٩٩٤م)، عملاً بتحريضاً وتشهيراً وشرح معروض النولة (Yan Agella) في تقريره، ففسفة للمجلس بخصوص ارتداء الحجاب، وأوضح ما يبدو من تناقض في اتجاهات المجلس بقوله «إن الفكرة الدينية بالنسبة لرجل القانون، والتي مدادها أن إيجابيات مختلفة قد تعطي لمسألة واحدة وحيدة بحسب اختلاف الوقائع في كل حالة، لا تبدو مُسَلِّماً بها لدى الرأي العام، ولكن وراء ذلك المتناقض الظاهر منطلق واحد متجسم بالانسجام»، وأن «القرار الصادر في دعوى غروعه لا يعطي انضواء الأخير لارتداء الحجاب، كما لا يعطي القرار الصادر في دعوى أوكيلي أساساً لحظره»<sup>(٢٢)</sup>، واليُس لنا أن المجلس، في الحالتين كان يطبق ذات المبادئ الواردة في الفتوى الصادرة في ٢٧ نوفمبر ١٩٨٩م (التي سبقت الإشارة إليها) على وقائع مختلفة.

وتكرر اجتثاث القضاء الإداري ضمن هذا الإطار في عدة أحكام أصغر منها، محكمة ليل بصدد ارتداء الحجاب في ١٣ أبريل ١٩٩٥م، وأبدها المجلس في ٢٧ نوفمبر ١٩٩٦م مؤكداً أنه «لا يمكن النظر إلى الحجاب على أنه علامة يشكل ارتداؤها - في كل الحالات - عملاً من أعمال الضبط والتبشير، ورغم أن المجلس أقر فصل ٢٣ فقرة ٢٦ كانت حالانهم موضوع تلك الدعاوى، على اعتبار أن الفصل لم يكن مشوفاً ببطاً قانوني (إذ لأنه كان بناءً على إساءة إلى النظام العرقل على نحو يبرر حقبة الفصل، وإما لأن بعضاً من الطالبات كنّ السب وراء اضطرابات قام بها إخوانهن من طلاب المعاهد؛ إذ قاموا بمسيرات في الممرات، وهم يطرقون أبواب القاعات ونوافذها، أو لأن واحدة منهن قامت بأعمال تبشير لطالبات أخضر مثلاً)، عقد ألقى المجلس قراراً بمجلس طلبة؛ لأنها كانت ترتدي حجاباً إسلامياً، مقررًا أن اعتبار الحجاب علامة دينية تعارفية بطبيعته ليس صحيحاً ومن بين هذه الدعاوى واحدة تتعلق بمنع طالبين في كلية الحقوق بجامعة ليل من دخول الحرم الجامعي؛ لوضعهما الحجاب واستد الحكم،

ibid, p 94. (٢٢)

ضمن ما استند إليه، على أن ارتداء الحجاب المتنازع بشأنه، ما دام قد جاء نتيجة اقتناع حر من المصيتين، فلا يمكن اختياره حصر تمير، فضلاً عن أن الرقائع لم تشر إلى حدوث اضطرابات صلبة بهذا الخصوص<sup>(٢٣)</sup>

وتنحصر أسباب حكم صادر في ٩ أبريل ١٩٩٥م، من محكمة كليرمون - ليراف الإدارية في قضية ماديران *Madran*، وجهة النظر الأخرى في قضية الحجاب، وتعرض المحاول التي يجرها في أفهام بعض أعضا العلمانية الفرنسية بقوله: «إن الحجاب لا يمكن أن يُنظر إليه في الظروف التي نحن بصددھا، إلا كعلامة تشكل بعد ذاتھا، عنصرًا بشريًا وتسيّرًا من شأنه تبرير حقبة متخلدة تطبيقًا لنظام المدرسة الداخلي...». قلنا اللباس يظهر اليوم في فرنسا، في كل حال، كعلامة تحقيق لهوية لكل على الانتماء إلى قناة معينة متطرفة من أصل أجنبي، وأن هذه القناة، ذات الترامي العلمانية، تنسب نفسها إلى توجه غير متسامح بوجه خاص، وتكر على الإثبات التمتع بالمساواة التي تعترف لھن بها المؤسسات الديمقراطية الفرنسية، وتحمي لإحافة اندماج الفرنسيين، والأجانب المسلمين في الثقافة الفرنسية عبر معارضة احترام العلمانية، وتنادي بخلية القواعد الذبئية التي تحبس لها على القانون الفرنسي لمصلحة الانتصار المأمول لمؤسسات جنينة تُخفيج لتكدين تصريف شؤون الدولة وحياة المواطنين، وأن وجهة نظر كهذه، تتسم بطابع سياسي بقدر ما هو ديني، وإن كان يمكنها أن تحفز النقاش في إطار مؤسسات فرنسا الديمقراطية، لا يمكنها مع ذلك أن تحاول فرض نفسها، بتبشير عنفي في المدارس، على الطلاب وأهلهم الفرنسيين والأجانب، أو على الجسم التعليمي المعزوم بفساد احترام مبدأ العلمانية الجمهوري، ولكن مجلس الدولة، ألقى هنا الحكم، وأعاد تأكيد اتجاذه الثابت بهذا الصدد<sup>(٢٤)</sup>.

وتجدر الإشارة كذلك إلى حكم المجلس في دعوى وزير التربية والتعليم ضد السيد دحلبي الصادر في ٢٠ مايو ١٩٩٦م. وكان ملير معھد برعيسان موان في جاكس وفلس السماح للأنسة (دحلي) بحضور المحاضرات التي تعطي في معھدھ بسبب ارتدائها الحجاب، وأيد المجلس التلاميذي

*Ibid*, p 99. (٢٣)

*Dalrymple*, *Ibid* 96. (٢٤)

للمعهد ذلك لقرار متكلم واد العنة إلى وليس أكاديمية ليون مريض  
تقلته، ملجأ إلى محكمة ليون الإدارية (التي ألغت القرار بحكمها الصادر في  
٧ أبريل ١٩٩٥م وقالت في أسبابه إن المطعون ضلعت رجع أن لقرار  
أسبابه في قيام الفتاة بشايط نشيري، وهو ما لم تثبت الوقائع، إذ إن الفتاة لم  
تسجل في المعهد أصلاً. ومن ثمّ حلت الوزير في الحكم أمام مجلس  
الدولة. وبموجب حكمه الصادر في ٢٠ مايو ١٩٩٦م، أهدأ مجلس الدولة  
التأكيد على المبادئ الأساسية للعثمانية في مجال التعليم، فقال في حيثيات  
حكمه برفض الطعن، بعد أن استظهر النصوص ذات الصلة (المادة ١٠٦) من  
إعلان حقوق الإنسان والوطن، والمادة (٢) من دستور ١٩٥٨م، والمادة  
الشارحة من قانون ١٠ يوليو ١٩٨٩م): «في المعاهد والفتايات، يتمتع  
الطلاب في إطار احترام التعددية، ومبدأ الحياد، بحرية الإعلام والتعبير.  
ولا يمكن لمدارس هذه الهيئات أن تسيء إلى النشاطات التعليمية. مفرزاً  
أنه «وحيث إن مبدأ علمانية التعليم الرسمي، وهو أحد عناصر علمانية الدولة  
وحياد مجلس المرافق العامة، يفرض توليف التعليم في إطار احترام هذا  
الحياد، من جانب البرامج والمدرسين من جهة، واحترام حرية ضمير  
الطلاب من جهة أخرى؛ ويحظر أي تمييز في الحصول على التعليم، استناداً  
إلى فئات الطلاب ومعتقداتهم الدينية. وأن الحرية المعترف بها للطلاب  
على هذا النحو تتضمن بالنسبة إليهم حق التعبير عن معتقداتهم الدينية،  
وإبانتها داخل المؤسسات المدرسية، في إطار احترام التعددية وحرية الغير،  
ودون الإساءة إلى العملية التعليمية ومضمون البرامج، والالتزام بالمواثيق  
المقررة، فإن ارتداء الطلاب علامات يرقون بواسطتها يظهر انتمائهم لنسب  
ما لا يعد متعارفاً بحد ذاته مع مبدأ العلمانية، بمقدار ما يشكل ممارسة  
لحرية التعبير عن المعتقدات الدينية، وإبداء لها. مع مراعاة أن هذه الحرية  
لا يمكن أن تتيج للطلاب إبراز علامات انتماء ديني قد تشكّل - من حيث  
طبيعتها، والشروط التي يجري ارتداؤها ضمنها، فردياً أو جماعياً، أو من  
حيث طابعها المتأخري أو المطلب - علاً من أعمال المعهد أو لتعريض  
أو التشهير أو الدهشة، أو أن تسيء إلى كرامة أو حرية الطلاب أو أعضاء  
آخرين في الجماعة التربوية، أو تمسد صحتهم أو أسهم، أو تحل بمسار  
النشاطات التعليمية والدور التربوي للمدرسين، أو أن تمكّر النظام في



## المؤسسة أو السير الطيعي للمرض العام<sup>(٢٥)</sup>

وأعاد المجلس التأكيد على ذات المصطلقات في حكمه الصادر في دعوى أريان «Udan» في ٩ أكتوبر ١٩٩٦م<sup>(٢٦)</sup>.

وحط القضاء الإداري خطوة أخرى في هذا المجال في دعوى سلوى آيت أحمد: إذ حكم - إلى جانب إلغاء القرار - بالتعويض وكانت سلوى آيت أحمد (١٥ سنة) المولودة في فرنسا عن أبوين مغربيين تلميذة في المرحلة المتوسطة في معهد هو - دو - بولوا في فانلور - لاس - ناسي، وقد طردوا من المجلس التأديبي نهائياً من المعهد، في ٨ يوليو ١٩٩٥م لأنها كانت ترتدي الحجاب. وقد صدق على هذا القرار رئيس المعهد. لكنه عاد لسحب مصادقته؛ إذ لاحظ أن القرار غير مسبب لكنه اتخذ مع ذلك قراراً جديداً بالطرد يقوم على اعتبارات أخرى، وهي أن التلميذة المذكورة لم تتوافق مع النظام الداخلي لمؤسستها؛ إذ رفضت نزع حجابها خلال دروس التربية البدنية والعلوم. وقد أقام أهلها دعوى أمام محكمة ناسي الإدارية بطلب الإلغاء مع تعويض يعادل تكلفة تسجيل سلوى في المركز الوطني للتعليم عن بعد (CNRD) الذي أجبروا عليه نتيجة للقرار. وحكمت محكمة ناسي الإدارية، في حكم صادر في ١٢ سبتمبر ١٩٩٥م، على الدولة بأن تدفع ٥٠ ألف فرنك كتعويض لأهل سلوى آيت أحمد، وأهد لمجلس هيئة استئنافية الحكم مع تعديل مبلغ التعويض<sup>(٢٧)</sup>.

١٠٩ - إلى جانب اجتماعات مجلس الدولة، صدرت ثلاثة تعميمات وزارية، حاولت بها جهة الإدارة وضع الأطر المناسبة لتنظيم المظاهر الدينية في مؤسسات التعليم، وكانت مقننة لقانون ٢٠٠٤م حول حظر المظاهر الدينية في مؤسسات التعليم العام. سوف نعرض لأهم ما فيها لإيضاحها لمعالم العلمانية الفرنسية في مجال التعليم.

أول هذه التعميمات هو تعميم جنوسيان، الذي أصبح رقيباً للوزراء فيما بعد - حول العلمنة الصادر في ١٢ ديسمبر ١٩٨٩م وكان مع ورد فيه

Daloz, *Ibid*, pp 97-98. (٢٥)

*Ibid*. (٢٦)

*Ibid*, pp 99-101. (٢٧)

إن المرفق العدم للتعليم علماني، وهذا أحد وجوه المبدأ الأعم، مبدأ علمانية الجمهورية. وهذا مبدأ يعني فرضه على المدرسة بشكل خاص وليس هناك شيء أكثر هشاشة من وهي طفل ويجب أن نؤمن - حين يتعلق الأمر بالمُدرسين - من الشروط لعادية لحياة المرفق العدم، ويشهد على واجب التمتع لدى الموظفين أن المدرسة الرسمية لا تميز أية عقيدة، وهي لا تمنع من نفسها دراسة أي من جفول المعرفة، متى كان صحتها فواهي البحث الحر، وإن من واجبها أن تفل إلى التمسيد المعارف والطرائق التي تتيج له أن يمارس خياراته بحرية. إن المدرسة الرسمية تحترم بصورة مطلقة حرية المعتقد لدى الطلاب. وهذه المبادئ تنطوي على نتائج مباشرة على مضامين التعليم وطرائقه، وتحدد ممارسة الوظيفة التعليمية بالذات. وبالتالي، لخلال ممارسة المدرسين وظائفهم، ولكونهم يُشكّلون قدرة لتلائمهم بصورة صريحة أو ضمنية، عليهم أن يتحاشوا تمامًا أية علامة مميزة ذات طبيعة فلسفية أو دينية أو سياسية، تسيء إلى حرية معتقد الطلاب والدور التربوي المعترف به لعائلاتهم. إن المعلم الذي يخل بهذه القاعدة يتخوف خطأ جسيمًا، ويلحق الاضطراب بسير المؤسسة، يُصبح معرفيًا لإبقائه فؤادًا من العمل بانتظار إحالته إلى التقاعد... (٢٨٤)

وتلا هذا التعميم التعميمات المستقيمان تميمي بايرر Bayrou، وهما يمسكان - ولو ظاهريًا - موقفين مختلفين وهم صوريهما من ذاته الوزير، وقصر المدة بينهما (أقل من عام).

والأول من هذين التعميمات (رقم ٩٣ - ٣١٦ الصادر في ٢٦ أكتوبر ١٩٩٣م تحول احترام العلمانية) يشير إلى السبب الفاضي إلى إصدار التعميم، وهو بعض الأحداث المتعلقة بإرتداء الحجاب، ويُذكر بأن العلمانية في المؤسسات المدرسية تهدف إلى جمع كل الشباب الفرنسيين، وليس إلى التفرقة بينهم، ودورها هو تسهيل الدمج لا الانقسام، وأغلبًا لتعميم إلى ضرورة توافق الأنظمة الداخلية للمؤسسات التعليمية مع اتجاه مجلس الدولة في إرساء مسئولية رؤساء المؤسسات التعليمية بشكل أساسي في تفسير الوثائق، وما إذا كان سلوك ما يشكل عتلاً من أعمال اضطع أو

التحريض أو التشهير أو الدعاية أو يعكس لنظام في المؤسسات أو السير الطبيعي للمرض العام وسلطة رئيس المؤسسة في مثل هذه الأحوال. بعد الحوار مع الشباب والأهل وبعد استشارة الهيئات ذات الصلاحية في المؤسسة، في أن يتخذ القرارات الضرورية في كل حالة على حدة مؤكداً على أن الجمهورية شرعت قيمها - منذ البداية - بواسطة المدرسة، وبين هذه انقيس الحرية والعلمانية. ويبدو أن يضع رؤساء المؤسسات التعليمية في طليعة اهتماماتهم احترام هذا التراث».

أما التعميم الثاني (رقم ١٦٤٩ الصادر في ٢٠ سبتمبر ١٩٩٤م) فقد أشار للمصادات المتعلقة بالمظاهر الدينية، وأكد على أن الأمة والجمهورية الفرنسية بطبيعتها تحترم كل الفعاهات الدينية والسياسية والتقاليد الثقافية، لكنها تسعى إلى الحول دون تشكل الأمة إلى طوائف متفصلة لا يالي بعضها البعض الآخر، ولا تحترم كل منها إلا قواعدا وقوانينها الخاصة، وتجمعها مجرد علاقة تعايش. فالأمة ليست مجموعة من لمواطنين ذوي الحقوق الفردية فقط بل إنها وحدة مصيرة. ومن ثم أكد التعميم على أن هذا المثل الأعلى يبنى أولاً في المدرسة، فالمدرسة هي قبل كل شيء مكان اشرية والانتماع حيث يرجد كل الأولاد، ويتعلمون أن يحبوا مئاً، ويحترمون بعضهم بعضاً. إن وجود علامات وسلوكيات في هذه المدرسة تبين أنهم لا يستطيعون الالتزام بالواجبات نفسها أو تلقي الدروس نفسها ومتابعة البرامج نفسها يصبح لقباً لهذه الرسالة. فعلى باب المدرسة ينبغي أن تتوقف كل أنواع التمييز على صعيد الجنس أو الثقافة أو الدين... هذا المثل الأعلى العنصامي والوطني هو جوهر مدرسة الجمهورية بالذات، وأساس التربية المدنية التي هي واجبها. وعليه، لا يمكن القول في المدرسة بوجود علامات ثقافية بارزة إلى حد أن تصل دلالتها إلى فصل بعض الطلاب عن قواعد الحياة المشتركة في المدرسة، وخصوصاً حين تصاحبها إعادة النظر ببعض الدروس أو ببعض الأنظمة أو حيث تعرض أمن الطلاب للخطر أو تؤدي إلى اضطرابات في حياة المؤسسة المشتركة».

ويتمهي التعميم باقتراح إضافة مدة إلى لظم الداخلية لمؤسسات التعليمية يجري مصها بما يلي

إن ارتداء الطلاب علامات رديئة تبدي تعلقهم الشخصي بقاعات دينية خاصة مسموح به في المؤسسة، لكن العلامات التدميرية التي تشكل من دنياها حاسر تبشير أو تمييز مسووعة، وتسمح أيضًا للمواقف التحريضية والإغلاطات بواجبي الانتظام والأمن والتصرفات التي من شأنها أن تُشكّل صعوبات على طلاب آخرين، أو أنه يفسد سير العملية التعليمية، أو يتكرّر النظام في المؤسسة<sup>(٢٩)</sup>.

كان هذان الصيحيان خطوة نحو اقترح تشريع حول العلامات المُنِيّة في مؤسسات التعليم، واقترحت بالفعل ثلاثة قوانين حول ارتداء علامات دينية في المدرسة بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦م في الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ، بلغة منع ارتداء علامات دينية في المؤسسات المدرسية.

وفي يوليو ٢٠١٣م شكّل الرئيس شيراك لجنة فهد إليها بحث مسألة العلمانية في ضوء أحوال المجتمع الفرنسي والمجتمعات الأوروبية منذ عام ١٩٨٩م «لجنة ستايزي»، وفي تقريرها المؤرخ ١١/١٢/٢٠١٣م تناولت اللجنة التطورات منذ رأي مجلس الدولة في عام ١٩٨٩م والأحكام القضائية التي استندت إليه في إبطال قرارات الفصل التي صدرت ضد لفتات يوتدين الحجاب، والسكري منزه المدارس، ورؤساء الأقسام الأكاديمية من تأرجح أحكام مجلس الدولة، وعدم استنادها إلى قاعدة واحدة.

ورأت اللجنة أن قانون عام ١٩٠٥م يؤكد فصل الدين عن الدولة، ولكن مسألة العلمانية تحتاج اليوم إلى معالجة مختلفة نظرًا لأن المجتمع الفرنسي أصبح نتجة الهجرة متعلقًا على المستويين الروحي والديني. وأن التحدي الذي تواجهه فرنسا حاليًا يتمثل في تأمين مكانة الأديان الجليلة والعمل في ذات الوقت على نجاح الاندماج لقطع الطريق أمام الاستغلال السياسي للدين وصولًا إلى التوفيق بين الوعنة الوطنية واحترام العلمانية في ظل العلمانية وأنه وعلى رغم تملك غالبية الفرنسيين مبدأ العلمانية، فإن التصرفات المناهية للعلمانية تتزايد بسبب صعوبات الاندماج، وشروط العيش في الضواحي، وأعمال مجموعات متطرفة تصح قدرة الجمهورية على لمفاومة موضح الاختبار.

وحصلت اللجنة إلى أن ظاهرة «العلامات المبيّنة» في المدارس والمؤسسات لم تعد متعلقة بحرية المعتقد وإنما بالنظام العام، وأن هناك صلة مباشرة بين هذه الظاهرة والأحداث العنصرية وهي طغيانها، السراع الفلسطيني - الإسرائيلي وما يشهده من توتر بين الجاليين المسلمة واليهودية في مرسا، وإلى ضرورة حظر العلامات والملابس التي تعبر عن انتماء ديني أو سياسي مشيرة بالشعير إلى العلامات الظاهرة مثل لصلبان «الكبيرة» والحجاب والقفنسوة، والتي مبرتها عن العلامات الموزية غير المشمولة بالحظر مثل الصلبان الصغيرة، والقرآن، وشجرة داود التي يمكن أن توضع حول العلق.

ومن ثم أوصت اللجنة بإصدار قانون يحظر العلامات المبيّنة «الظاهرة» في المدارس والمؤسسات العامة، فاحية إلى إدراج عهدي الأوصحي، والغفران على جدول العطلات الدراسية الرسمية مراعاة لنشورات التي طرأت على المجتمع الفرنسي نتيجة الهجرة<sup>(٣٠)</sup>.

وفي ٢٠٠٤/٢/١٥م أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية (بشبه إجماع أعضائها على اختلاف انتماءاتهم ومذاهبهم، ووسط احتجاجات إسلامية ضعيفة التأثير) مشروع القانون الذي اقترحت لجنة ستازي إصداره، والذي يحظر كل العلامات الظاهرة التي تدل على انتماء ديني في المدارس العامة، وفي ٢ مارس ٢٠٠٤م أحيل القانون إلى مجلس الشيوخ الذي أقره، ونصت المادة الأولى من القانون، التي أخرجت في صيغة قانون الشريعة الوطنية بعد العادة ١٤٥-١ على أن يجمع في المدارس، والكليات، والفرنديات ارتداء العلامات والألبسة التي يحبر بها التلاميذ علانية عن انتماءهم الديني، واستخدمت لفظة «العلانية» بدلاً من «الخاصة» التي خرج استخدامها في أعمال مجلس الدولة؛ لكونها أكثر وضوحاً وانطباقاً، ولتصنيفها بمظاهر خارجية بدلاً من البحث في نوايا مستخدمي العلامات الدينية<sup>(٣١)</sup>.

ويبدو أن القانون المذكور قد وضع حدًا لسراع حول هذه المسألة،

(٣٠) الميزة، ٢٠٠٤/١/١٦م

(٣١) د جميل صبح تأكيد على العمومية جانو ١٥ آذار ٢٠٠٤م، مجلة القانون العام ٨

٦، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٨٤٩-٩٥٠

فحصاً عن شعوت القضية التي أثارت حوله - والتي كانت خارج فرنسا أعلى منها في داخلها - فقد تبذرت تلقائياً، للمخاوف التي بررت حيال إمكانية وضع هذا القانون قيد التحقيق؛ إذ أشارت إحصاءات أدلى بها بيكولا سركوري - وزير الداخلية آنذاك - إلى أن فرنسا شهدت في بداية العام النورسي (٢٠٠٥ - ٢٠٠٦م) ١٢٦٠ قضية متعلقة بإرتداء الحجاب، ونصت نسوية غالبيتها العظمى بسهولة، حيث لم يتجاوز عدد الحالات التي امتدحت تسويتها أخيراً ورعاً بين إدارات المدارس المعنية والطالبات العشرين قضية، في حين بلغت الحالات التي تعطلت تسويتها أربع فقط.

وصرح مصدر في وزارة التربية الفرنسية بأن الموسم الدراسي (٢٠٠٦ - ٢٠٠٧م) لم يشهد سوى ست حالات عدم امتثال لقانون صون العلمانية؛ تتعلق ستة من الغالمة السبع في منطقة ساندييه.

وسقّت بعض التقارير إلى تصير تزايد المظاهر المتنبئة في المدارس، فأشارت إلى أن الجيل الثاني والثالث من أبناء المهاجرين من شمال أفريقيا - وعلى خلاف ذويهم - لم يجرؤوا الاعتلاط، ونشأوا في أحياء يظف عليها انتماء ديني أو عرقي معين، الأمر الذي وُلد لديهم الشعور بأنهم محكومون بنوع من الجغرافيا الاجتماعية. وينبغي أن يحمل هذا الواقع أبناء تلك المناطق على الظن بأن الجمهورية لا تقدم لهم ما تلقاه نساؤهم مما يحصلهم على الرغبة في التمايز والسعي إلى بلورة هوية بديلة. ويؤثر من الجمعيات القبلية الناشطة في عدد من هذه المناطق بعض أبناء هذه المناطق على مناقشة انتمائهم الفرنسي باعتناق هوية كثرية ممثلة بالإسلام. وبحجة هذا الانتماء إلى أمة أكبر عدداً وأكثر انتشاراً من أحفاد الفرنسية، يتعبد بعضهم الابتعاد عن قيم المجتمع الفرنسي وتقاليد، بل وتبد هذه القيم لمصلحة قيم تساعدهم على إبراز هويتهم المسلمة<sup>(٢٢)</sup>.

١١٠ - في مجال البحث العلمي والإبداع الأدبي، انطلاقاً من التزام الجمهورية الفرنسية المستوري باحترام جميع الأديان، رغم عدم اعتناقها أيّاً منها، وجد المُشْرِع الفرنسي نفسه، ومنذ وقت مبكر، ملزماً بالتوفيق بين الحرية الفكرية المطلقة التي سادت بها الثورة الفرنسية ومفكروها، وموقف

(٢٢) المجلة، ١٨/١١/٢٠٠٦م.

العزاء الجديدي للدين الساعي إلى استنصاله الذي مَرَّ المد الثوري في بداياته، وبين واقع تمسك كثير من الفرنسيين بملهمهم، وضرورة احترام حريات الأفراد في اعتناق ما يرضون في اعتناقه، فترق بين تناو الأديان - حتى يأنكراها - في حلود حرية البحث العلمي والفلسفي، وما يليق بها من احترام، وبين التعمدي على الأديان والسخرية منها وقد طرحت المسائل المتعلقة بهذا الموضوع شأنها شأن المسائل المتعلقة بمعلقة الدولة بالدين في فرنسا، منذ ولت مبكر، وتطور موقف المشرع بهذا الصدد مع تطور الموقف من الدين عمومًا قبل أن يستقر على قواعده الواضحة التي يقف عليها الآن.

فجرمت المادة الأولى من قانون ٢٥ مارس سنة ١٨٢٣م التعدي على دين الدولة الرسمي أو أحد الأديان المعترف بها في فرنسا أو السخرية منها أو تحقيرها، وأصبح المشرع من مزاده في الأصوال التحفظية للثلاث القانون بالإشارة إلى أن كل دين في نظر أتهامه صلة مقدسة لهم بينهم، ولهم بينهم وبين الدولة، وأن هذا الشعور لازم لأن يؤذي الأفراد ما عليهم من واجبات، وأنه هو الصخرة التي ترتكز عليها الجماعة، فإن هي عاقبت كل إهانة لدين معترف به، فلأنها تلحق من كبائنها خطرًا وترد أذى. ولقد كان واضحًا أن المشرع الفرنسي عندما نحا هذا المنحى في حماية العقائد الدينية كان يتطهى لاستعانة بها وبسلطانها لضمان استقرار الاجتماعي والسياسي كما سبق لنا أن أوصنا فيما سبق من البحث. وثار الخلاف عندما ضمن المشرع ذلك الحكم في المادة (٨) من قانون سنة ١٨٩١م التي كانت تعاقب على انتهاك حرمة الآداب العامة الدينية، لما رعت الأرساط العلمية والفكرية هذا الاتجاه بأن تلك الحماية غير مطلقة؛ لأن القانون إما أن ينظر إلى الأديان المعترف بها على أنها كلها من عند الله وعقله يلزمه أنه لا يجمعها من الإهانة فحسب بل من الشك والجدل فيها، لأن الجهر بالشك والجدل فيها يحسم كل معاني الإهانة لها، وإذا أن ينظر إليها باعتباره عقائد مما لا يملك هو الحكم على صحتها وخطاها، ومما لا شأن له بصدقه وكذبه، فيسبي له أن يتركها وشأنها كما ترك غيرها من الآراء والمعتقدات<sup>(٢٣)</sup>.

(٢٣) محمد عبد الله بك في حرائم النشر، مرجع سابق، ص ٢٢٨ وحاشيته

ومع تسليم الققه والقانون بأن صحة العقيدة أو بطلانها أمر لا شأن للدولة به، فقد وجدنا أنه لا يصح وضع العقائد الدينيّة في مصاف الآراء البشريّة، ومن ثمّ فقد تمّ التوصل إلى موقف وسط بين اعتدق الدولة للعقيدة الدينيّة، وبين إعمال أمرها كله، وهذا الموقف الوسط هو نظام الحماية، مع مراعاة أنه ليست كلّ صفة من صفات العقيدة إهانة؛ لأنّ الإجراء أو الإهانة ليس عنصرًا لازمًا للمناقشة في المسائل الدينيّة، وليّ الإمكان التمييز بين المناقشة المحترمة التي يسودها حسن القصد، وبين المناقشة المصحوبة بالإهانة والازدراء<sup>(٣٤)</sup>.

فالغالب على التصدي على الأديان - على ما استقر في الفقه والقضاء الفرنسيّين - لا يحول دون المناجاة والمناقشة الرزيئة، الكريهة، حيث لا يحشر مجرد إظهار رأي مخالف للدين معين تعديًا على هذا الدين؛ لأنّ الأديان المختلفة لها مكانة واحدة في نظر القانون الجنائي، وهي ما دامت تعيش معًا يجب أن يتحمل بعضها وجود البعض الآخر مهما كان في وجوده من تعارض مع أصول ذلك البعض أو عقائده. ورأي الفقهاء في حينها - أنه يجب للعقاب على التصدي - أن يكون الدين المعتدى عليه مما تؤدي شعائره علنًا، فإذا لم يكن الدين مسبوخًا به لا صراحة ولا ضمّنًا، فإنّ التعدي عليه لا يعتبر في ذاته جريمة؛ لأنّ الدولة لم تعترف له بأية قداسة. ولا يمكن الحكم بعقوبة على أساس صفة عامة قد يجهلها المدعى، إذ يعتبر على المتهم أن يعرف أنه ينتهك حرمة دينية إذا كانت دينية جديدة لم يصبح وجودها واقعة مسلّمة عند الجمهور<sup>(٣٥)</sup>.

وأصدر القضاء الفرنسي عدة أحكام في ظل قانون ١٨٢٣م تفرق بين المناقشة والازدراء؛ من ذلك أن شخصًا ألف كتابًا بعنوان التقاليد الدينيّة والصلبيّة رأى فيه النيابة العامة إهانة للدين المسيحي، فقمعت للمناقشة. بالمدانة الأولى من قانون سنة ١٨٢٣م؛ لأنه أنكر ألوهية المسيح، ووصحه بأنه شاذ عاقل في موضع من الكتاب، وبأنه أخلاقي قاصر في موضع آخر، كما اعتبر المسيحية معارضة لعقيدة التوحيد. وقد دعى المتهم بأن إنكار

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٥٣٢.



قسمية دين أو أصدائه لا يعتبر تعدياً عليه، وأن هذا الإنكار ملازم لحق البحث والمناقشة. وقد أحدثت المحكمة بدعاؤه وقضت ببراءته (حكم محكمة الاستئناف في ٢٣ يناير سنة ١٨٢٨م) ومن ذلك أيضاً أن حرية لوكوربيه نشرت مقالاً جاء فيه أن الرسوم المترتبة للعشاء المقدس، ولنجلي الرب ستبقى باعتبارها مثلاً عليها لبعض أيدٍ المدعى حتى بعد أن تقضى العقيدة المسيحية، وتزول من لوجوه. وقُدم كاتب المقال للمحاكمة باعتباره قد تعدى على الدين المسيحي فرفض براءته؛ لأن ما وقع عنه لا يعدو إنكار إحدى العقائد من غير أن يصل إلى حد إهانتها والتعدي عليها (حكم محكمة استئناف باريس في ١٧ ديسمبر سنة ١٨٢٩م)، ولكن جريمة أخرى أضافت نشر المقال وإضافات إليه العبارة الآتية: «إن الديانة الكاثوليكية قريبة الأبهة والمظاهر الاجتماعية؛ لتزاد تطاولاً وتعاظماً بهذا الموقف غير المشرف الذي ولقته من جريمة لوكوربيه ومحاكمتها» فقدم محرر تلك الجريمة للمحاكمة بتهمة التعدي على الدين، فرفض براءته من أجل العبارة الأخيرة التي اعتبرها المحكمة مشعطة على سخرية وتحقير للديانة الكاثوليكية (حكم محكمة استئناف أكس في ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٩م)<sup>(٣٦)</sup>

وعقب ذلك اكتسبت القوانين الخاصة بحماية حرية الصحافة والنشر مظهراً علمانياً متزايداً، وأصبحت أحد أهم الوسائل لسياسة مناهضة للإكثيروس. وفي هذا الصدد أُلغى قانون ٣٠ يونيو ١٨٨١م الذي ينظم حرية الاجتماعات اشترط الترخيص المسبق لتناول موضوعات تتعلق بالدين في الاجتماعات. كما أُلغى قانون ٢٩ يوليو ١٨٨١م بخصوص حرية الصحافة جرائم تطهير الأخلاق للهيئة والأديان التي تعترف بها الدولة.

ولا يعني ذلك أن الدولة تحمي أعمال الدعاية المضادة للدين فقط، بل هي - في إطار موقف التعدد الديني - تصمم لتمثلي لاجتماعات الدينية المستوفى لها بالشخصية القانونية - بمسارعة لحماية الديانة. ويسر لهم الوسائل اللازمة لذلك. وفي هذا الإطار نصت المادة (٥٦) من الباب الثالث من القانون الصادر في ١٩٨٦/٩/٣٠م بشأن حرية الاتصال على أن تبت الشركة الوطنية لبرامج (الكلمة بتصوير وبت برامج تلفزيونية في نطاق

(٣٦) المرجع السابق، ص ٥٢٩

للعاصمة) صباح يوم الأحد برامج دينية مخصصة للشعائر الدينية الرئيسية التي تقام في فرنسا. ويتم تنفيذ هذه البرامج تحت إشراف ممثلي هذه الشعائر، وتنقسم إما إعادة بث أحداث دينية أو تعليقات وشروح دينية. وتتحمل الشركة تكاليف التنفيذ ضمن حدود تمويلها أحكام قائمة الشروط التي تراجع مستوفيا (٣٧).

وحرية التعبير في المسائل المتصلة بالأديان في فرنسا في الوقت الراهن جزء من الحرية الواسعة للرأي والتعبير التي يتمتع بها المجتمع الفرنسي ولمجتمعات الديمقراطية المتقدمة التي استقرت فيها العلاقة بين الدين والدولة على نحو ما سلفت الإشارة إليه، وأصبح اعتبار الدين قضية شخصية، وعلاقة بين الفرد وربه أمراً مُسلَّماً به، ولم يعد مجالاً للتجادلات السياسية أو تمهيراً عن السلطة الاجتماعية المكبوت. ويمكن تلخيص حدود هذه الحرية في بعض الحالات النادرة، ومن ذلك سؤال برلندي وجهه في ٩ سبتمبر ١٩٩١م، إلى وزير الداخلية بخصوص إعلان لشركة ملابس، عبارة عن ملصق عليه صورة راهبة وكاهن يتعانقان؛ إذ رأت فيه توجيهاً للسؤال طابعاً لفصاحتها يتضمن إساءة علنية إلى الكاثوليك الفرنسيين. مستنكرة من ألا يرى في هذه الصورة انتهاكاً لحرمة الأديان العامة وقُدح في كل الأشخاص الممارسين لهذه الديانة، وبشكل خاص الكهنة والراهبات في بلد يتميز باحترام الشخص الإنساني، وحرمانه الأساسية، طالبة منه أن يوضح العناصر الملحة التي يفكر في اتخاذها إزاء هذه المشكلة.

وكان رد وزير الداخلية (المسؤول عن شؤون الأديان) أنه يُمكن أعظم الاحترام لممارسي كل الأديان ولرؤسائهم الدينيين، ويحرص على حرية هذه لديانة شأنها شأن المبادئ الأخرى جميعاً. على أن هذه الحرية المعترف بها لا يمكن أن تتفرق على المبادئ العامة للحرية في فرنسا، ولا سيما مبدأ صمانية الدولة. مشيراً إلى أن حرية الملصق جزء من حرية الصحافة (التي ينظمها قانون ٢٩ يوليو ١٨٨١م)، وهذه الأحكام تشمل أيضاً اللصق بحرف لذهاب الصوف (بموجب قانون ٢٣ ديسمبر ١٩٧٩م) وأنه لا يرى أن من شأن الملصق المذكور تبرير تدخل السلطة الإدارية، مشيراً إلى المادة (٢٨٣)

من قانون الحقوق - في تطبيق القضاء لها - لا تقع إلا التحريض الصريح على المجور، شأن المادة (٣٨) من قانون ديسمبر ١٩٧٩م التي تقع المصداق المتعارضة مع الاحتشام، والمعروفة في الطريق العام، وهو ما لم يصدّق - في مظهره - على الحالة المعروضة

ومن ذلك أيضًا سؤال برلماني آخر وُجّه في ٢٨ مايو ١٩٩٠م إلى وزير العدل، بخصوص تصريح أملي به مدير أويرا البستين، محرر وكالة الصحافة الفرنسية ضد السيد آلان جوسبان - وزير دولة حينها والوزير الأول فيما بعد - قال فيه: إن «جوسبان ترويسكي متخلف، من أصل بروتستانتي له ذنن موسوليني». مستنكرًا الإشارة إلى أصله البروتستانتي، على نحو فيه تحطير للديانة البروتستانتية. طالبًا من الوزير أن يوضح إذا كان يرى في تلك الأقوال التي يلفظ بها رجل ذو صفة رسمية ممارس وظيفة عامة مرموقة تعارضًا مع المادة ١٠ من إعلان حقوق الإنسان ومع المادة ٢ من دستور ٤ أكتوبر ١٩٥٨م التي تنص على أن الجمهورية الفرنسية تحترم كل المعتقدات، يقع تحت طائلة قانون أول يوليو ١٩٧٣م.

وكان جواب الوزير أن الأقوال المذكورة - في رأيه - لا تمثل إحدى جرائم الصحافة التي نصّ عليها قانون أول يوليو ١٩٧٣م طالما أن الإحالة إلى الديانة البروتستانتية الواردة فيها لا تنطوي على قبح أو دم، ولا تشكل تحريضًا على الكراهية أو التمييز أو العنف، وليس وافيًا لديه اتخاذ أية إجراءات جزائية<sup>(٣٨)</sup>.

ومؤخرًا رفضت محكمة استئناف باريس استئنافًا قدمته إحدى الجماعات المسلمة في فرنسا، وأيدت الحكم الصادر عام ٢٠٠٦م ببراءة مجلة «شارلي إينوا» الأسبوعية الفرنسية، التي أعادت نشر رسوم سيئة للإسلام كانت بشرتها مصطنعة دامية في قضية أثارت الرأي العام الإسلامي في حينها. وقالت المحكمة الاستئنافية في حكمها إن هذه الرسوم الكاريكاتورية التي تستهدف نسبة صغرة من المسلمين وليس كنهم، لا تمثل إهانة أو هجومًا شخصيًا مباشرًا على جماعة من الناس بسبب دينهم، ولا تتجاوز حدود حرية التعبير<sup>(٣٩)</sup>.

## المطلب الثاني

### تركيا

١١١ - في مجال التعليم: نص المادة (٢٧) من دستور ١٩٨٢م على أن لكل شخص الحق في التعلم والتعليم بحرية، وأن يشرح وينشر العلوم والفنون أو أن يقوم بالأبحاث في تلك المجالات. ولا يجوز ممارسة حق النشر بفرض تغيير أحكام المواد ١، ٢، ٣ من هذا الدستور. ولا تحد أحكام هذه المادة من التنظيم القانوني لدخول وتوزيع المنشورات الأجنبية في البلاد<sup>(٤٠)</sup>.

وبموجب قانون صدر عام ١٩٩٧م أصبح قضاء ثمانية أهرام من التعليم العلماني، تمثل المرحلتين الأولي من التعليم العام إجباريًا وتخصص مناهج المرحلة الإلزامية الابتدائية والثانوية (من تلك التعليم العلماني)، استنادًا على نصوص في الدستور، دوسًا في الدين الإسلامي والتعليم الأخلاقي، وتضمني الأقيان الثنيّة من هذه الدروس. ومع هذا فقد واجهت بعض الأقيان الثنيّة (كالبروتستانت) صعوبة في الحصول على ذلك الاستثناء، خصوصًا إذا لم تكن بطاقة الهويات تظهر الانتماء الديني. وفي يناير ٢٠١٤م أقام أب دعوى أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان طالبًا إعفاء ابنه من دروس التربية الثنيّة على أساس أن دروس التربية الثنيّة الإجبارية تنتهك مبدأ حرية الاعتقاد (دعوى زجهين ضد تركيا)، وفي أكتوبر ٢٠٠٧م أصدرت المحكمة حكمها بقبول الدعوى<sup>(٤١)</sup>.

ويطلق العلامة العلويون نفس الدروس الإجبارية في الدين باعتبارهم مسلمين. وقد نشكك كثيرون منهم من عدم الإشارة إلى أي من عقائدهم أو أقوال مراجعهم في دروس التربية الثنيّة في التعليم العام. وفي عام ٢٠٠٧م كان هناك أكثر من ٤٠٠٠ دعوى قضائية أقامها العلويون ضد وزارة التعليم بسبب هذه المتفرقة. وفي عام ٢٠٠٤م قررت وزارة التعليم تدريس المذهب

(٤٠) المصدر السابق، ذكره نصوص الدستور التركي.

(٤١) تقرير السريات الفنية رقمي الدكر.

العوي ضمن منهج الدين في المدارس التابعة لها لأول مرة في تاريخ البلاد (ويشمل ذلك سيرة الإمام علي، والأئمة، ودرج الشيعة) حتى يتم فهم الأفكار العلوية بشكل صحيح، وتلامي تعرض أتباع المنصب للإمامة، والمهم الحاضر، في إطار الإصلاحات المهادنة إلى تأهيل تركيا للانضمام للاتحاد الأوروبي<sup>(٤٦)</sup> وفي يناير ٢٠١٧م أعلنت الحكومة البرنامج الدراسي الجديد للشريعة الدينية الذي يتضمن عددًا للعقائد العلوية<sup>(٤٧)</sup>.

وفي نوفمبر ٢٠١٦م أصحرت محكمة في إسطنبول حكمًا يقبل دعوى أب علوي طلب إعفاء ابنه من دروس الشريعة الدينية في المدرسة، وقد استأجاب مكتب محافظ إسطنبول ذلك الحكم. وفي مارس ٢٠١٧م ألقى مجلس الدولة الحكم المشار إليه<sup>(٤٨)</sup>.

ويجوز للأقليات الدينية المعترف بها أن تنشئ وتدير مدارس تحت إشراف وزارة التعليم، وتشمل قائمة الأقليات المسوح لها بذلك الأرثوذكس اليونانيين، والأرثوذكس الأرمن، واليهود. وتلقزم تلك المدارس بأن تفتح مسبقًا كتابًا لمبهرها، ولهؤلاء النواب سلطات تفوق نظرائهم في المدارس الأخرى. وبفضلها من ذلك فإن الإجراءات اللازمة لإحقاق الأهل أبناءهم بالمدارس المضاد إليها تجعل من ذلك أمرًا صعبًا. وعادة ما تجري وزارة التعليم تدقيقًا متكررًا للتأكد من أن والد التلميذ أو والديه لا يران منتسبين إلى الأقلية الدينية ذات الصلة قبل أن يُسمح للطفل بالاستمرار في المدرسة المعنية. أما الأقليات الدينية الأخرى فلا يُسمح لها بتأسيس أو إدارة مدارس خاصة بها<sup>(٤٩)</sup>.

ويستمر للطلاب (بعد مرحلة التعليم الإلزامي) مواصلة الدراسة في مدارس الأئمة والمخطباء (Imam-Hatip) المتخصصة في تخريج رجال الدين المسلمين، والتي تدرس العلوم الحقيقية التي تدرسها المدارس العليا إلى جانب العلوم الشرعية. وهذه المدارس مُصممة على أنها مدارس مهنية

(٤٦) الأحرار، ٣٠/١١/٢٠١٦م

(٤٧) تقرير الحريات الدينية في الذكر

(٤٨) المصدر السابق

(٤٩) المصدر السابق

(Vocational) ويواجه خريجو المدارس الحرفية والمهنية تحدياً ثنائياً في درجاتهم عند أداء اختبارات الالتحاق بالجامعات في حال رغبتهم في الالتحاق بدراسة جامعية مقابلة لدروسهم في مدارسهم وهذا الأمر يحول دون خريجي هذا النوع من المدارس وبين التخصص في دراسات أخرى سوى الدراسات الدينية. وينتقد كثير من المواطنين المعلومات الدينية التي تقدمها المدارس النظامية باعتبارها غير كافية. ومعظم العائلات التي سجلت أبنائها في مدارس الأئمة والمخطباء فعلت ذلك لإكسابهم مزيداً من المعرفة الدينية، وليس بهدف العمل كأئمة ومخطباء<sup>(١٦)</sup>.

وفي عام ٢٠٠٧م ألقى مجلس الدولة قراراً صادراً من وزارة التعليم يحظر على طلاب مدارس الأئمة والمخطباء الانساب إلى برامج التعليم من أجل المحصول على مؤهلات أعلى من جامعات عامة<sup>(١٧)</sup>.

ويذكر أن أرموغان، ومعظم الوزراء، وغالبية أعضاء البرلمان الحالي من خريجي المدارس الدينية.

والمؤسسة القائمة على أمور الدين الإسلامي (رئاسة الشؤون الدينية أو «الديانة») فقط هي المصرح لها بتقديم دراسات دينية خارج إطار المدرسة، وهذا لا يحول دون وجود دراسات دينية غير رسمية وغير معلنة، والطلبة الذين يكملون السنوات الخمس الأولى من التعليم الابتدائي يمكنهم الالتحاق بدروس تحفيظ القرآن التي تنظمها رئاسة الشؤون الدينية خلال فترات نهاية الأسبوع وعطلة الصيف. ورغم ذلك يجري تنظيم المعهد من حلقات تحفيظ القرآن بشكل غير رسمي<sup>(١٨)</sup>.

وتعد قطاع التعليم أحد أهم محاور الصراع بين حكومة حزب العدالة والتنمية التي تحكم البلاد منذ نوفمبر ٢٠٠٢م والعلمانيين، وبرزت ملامح ذلك الصراع في التشريع رقم ١٣/٥/٢٠٠٤م تسي البرلمان التركي بغالبية ٢٥٤ صوتاً، ومعارضة ٤ أصوات مشروع قانون للتعليم العالي يخفف القيود

(١٦) المصدر السابق

(١٧) المصدر السابق

(١٨) المصدر السابق

المعروفة على طلاب المعاهد الدينية في الالتحاق بالجامعات ورفض العلمانيون هذا القانون باعتباره يمثل خطراً على النظام، وامتنعت الأحزاب المعارضة عن التصويت على ذلك القانون، ورأت فيه تعميماً لتأثير الإسلام في التعليم بينما رأى أردوغان أية أجندة إسلامية حمية لحربه، وقال إن القانون يهدف إلى تحقيق المساواة في التعليم بين جميع أبناء البلاد<sup>(٤٩)</sup>.

وفي ٢٠٠٥/٦/٣م رفض الرئيس التركي (سيزار) المصادقة على قانون آفقه البرلمان يُعدل بعض أحكام قانون العقوبات، اعتراضاً على صاكن، إحداهما تخفيف العقوبة على أصحاب المعاهد الدينية غير المرخصة؛ لتصبح الحبس ستة واحداً أو غرامة مالية، وتُعفي من العقوبة العاملين والمدرسين في هذه المدارس، وتُحصرها في صاحب المعهد، معتبراً أن ذلك سيُشجع المتطرفين على إنشاء معاهد دينية سرية. وكانت المعارضة قد انسحبت من المناقشة أمام إصرار أردوغان على أن الشعب التركي مسلم، ولا يجوز لأحد منعه من تعلم دينه. واستندت المعارضة في موقفها على أن هناك ٤٠٠ معهد مرخص للتدريس القرآن قبل الناصر على ٨٠٠ فقط منها، فيما يرى حزب العدالة أن الناس لا يثقون بمعاهد الدولة للتدريس القرآن؛ لأن كثيراً منها يَحجَبُ عن الطلاب معلومات كثيرة في الشريعة والجهاد، ويخشون أن يهدنوا بذلك لمن يثقون به<sup>(٥٠)</sup>.

ومثلما ثارت في فرنسا مسألة حظر ارتداء الحجاب في المدارس باعتباره علامة تمييز ديني، طرحت نفس المسألة في تركيا، وكانت السلطات منذ انقلاب ١٩٨٢م قد حظرت ارتداء الحجاب في الجامعات، وكان ذلك حظوراً على العوظقات في المهاني العامة من قبل وتعرض النساء اللاتي يضمن الحجاب والأشخاص الذين ينشطون لدعم من يعارضون هذا الحظر لعقوبات أو للبعدان وقد نفهم في قطاع الدولة كالمؤسسات والمعصنات، وقُصِّل نحو خمسين من هيئة التدريس والإداريين في الجامعات؛ لارتداء الحجاب أو لتأييد حق الآخرين في ارتدائه ويتم العلمانيون الإسلاميين باستخدام الدفاع عن الحجاب لأهداف سياسية، ويخوفون من أن تمثل

(٤٩) الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٤م

(٥٠) الحياة، ٢٠٠٥/٦/٤م

الجهود المبذولة لإعادة النظر في ارتداء الحجاب نوعاً من الضغط على النساء اللاتي يحترن عدم ارتدائه

وقد أظهر استطلاع للرأي أجريته جريدة «زمان» التركية في ١٢ محافظة أن ٩٦٪ من إجمالي من تم استطلاع آرائهم (وعددهم ٧٤٢٣ شخصاً من بينهم ٧٣٪ من غير المحجبات)، يرون أن رفع الحظر عن الحجاب ضرورياً لتحقيق المساواة في المجتمع التركي، ويقدر عدد المحجبات بـ ٧٠٪ من النساء التركيات، بينما يدعم الغالبية العظمى منهن في تحويل المؤسسات التي تذكر حجبهن في العمل بها<sup>(٥١)</sup>.

وفي عام ١٩٩٩م حاولت النخبة المنتخبة عن حزب الفضيلة مروره قانوني أن تأخذ مقعدها في البرلمان مرتدية حجابها، فاعترض رئيس الوزراء بولنت أجاويد، والرئيس سليمان ديميريل، ومجلس الأمن الوطني على ذلك باعتباره عموماً على الطبيعة العلمانية للدولة، وحظر ارتداء الحجاب في مؤسسات الدولة. ومن خلال قرار إداري تحاشى الاشتاء إلى مسألة الحجاب أسقطت الحكومة عن قانوني جنسيتها التركية؛ لأنها حصلت على الجنسية الأمريكية دون موافقة الحكومة التركية<sup>(٥٢)</sup>. الأمر الذي أدى تلقائياً إلى إسقاط عضويتها في البرلمان

وفي عام ٢٠٠٥م أصدرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حكماً أيد حق الجامعات التركية في حظر ارتداء الحجاب. في ١٦/٣/٢٠٠٥م أقر البرلمان في التصويت الثاني القانون الخاص بالحق في حجاب ٢٤٠ ألف طالبة وطالبة فصلوا من الجامعات لأسباب مخالفة من بينها ارتداء الحجاب، وذلك بعد أن رفض الرئيس سيزار إصنار القانون بعد موافقة البرلمان عليه لأول مرة. وبصبح القانون للمفوضيات بسبب ارتداء الحجاب بالعودة إلى جامعاتهن دون ارتدائه<sup>(٥٣)</sup>.

وفي ٧/٢/٢٠٠٨م وافق البرلمان التركي - في تصويت أول - على مشروع تعديل دستوري تقدم به حزب العدالة والتنمية الحاكم والحركة

(٥١) الحياة، الأهرام، ٢٠٠٨/٢/٨م

(٥٢) New Orleans, (Id) P 393-399

(٥٣) الأهرام، ٢٠٠٥/٣/١٧م



القومية المعاصرة، للمادة ٤٢ د الدستور (الخاصة بالحق في التعليم والتدريب)؛ تنص على عدم حرمان أحد من حق التعليم لأي سبب كان دون الاستناد إلى نص قانوني صريح، وعلى ضمان حق التعليم العالي لجميع المواطنين دون قيد أو شرط، بما يعني ضمان إعلاء الحظر على الحجاب في الجامعات التركية، والمادة ١٠ من الدستور (التي تنص على المساواة أمام القانون) بضمها، إلزام جميع المؤسسات الحكومية بتقديم خدماتها إلى جميع المواطنين دون تمييز ولحق مبدأ المساواة. وأعاد البرلمان الموافقة على التعليق بعد عدة أيام في التصويت الثاني، وحصل المشروع على موافقة ٤١٦ نائباً من أصل ٥٥٠ (النسبة المطلوبة للتصديق هي الثلثين؛ أي: ٣٦٧ صوتاً).

وفي ٢٠٠٨/٦/٥ تم قبيل المحكمة الدستورية الطعن بعدم دستورية التعديل<sup>(٥٤)</sup>

وفي ٢٠٠٨/١٠/٢٤ تم نشر قرارات المحكمة في الجريدة الرسمية والتي تضمنت إشارة إلى حكم سابق لها صدر عام ١٩٨٩م اعتبر فيه الحجاب رمزاً للإسلام السياسي، ولا يمكن القبول به في الجامعات والمنازل أو المؤسسات الحكومية؛ لتعارض ذلك مع العنصرية. وأن التعديل لمخفي بعدم دستوريته كان يسعى لتحقيق أهداف سياسية ودينية، وأنه جاء مخالفاً للعدالة ومبادئ الدستور الأساسية، ويؤدي إلى الاستقطاب الاجتماعي الواحد من خلال استغلال الحجاب كرمز سياسي أو ديني يمكن أن يكون وسيلة ضغط على النقاد للحجاب، الأمر الذي يشكل مخالفة صريحة لحقوق الأفراد وحرية المعتقد الديني<sup>(٥٥)</sup>

ويثير قرار المحكمة ذات المعضلة التي واجهت القضاء الفرنسي في الموازنة بين حرية الملبس كحرية شخصية تضمنها المبادئ العلمانية، وبين الحرص على حماية وحياد المرافق العامة بإحلالها من لمظاهر الدينية، (مع اختلاف الزاوية الاجتماعية - بحسب ما أشار إليه استطلاع الرأي الذي أشاروا إليه آنفاً - والإرث التاريخي للمجتمع التركي)، وهو ما دفع البعض إلى القول بأن حرمان المرأة من هذا الحق يتجاوز التقاليد الترحيبية للعددية

(٥٤) المادة ٦/٦/٢٠٠٨م

(٥٥) الأرقام ٢٥/١٠/٢٠٠٨م

ويمثل روحاً من الأحوالية العنصرية<sup>(٥٦)</sup>

أما بخصوص حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي، فتتضمن المادة (٢٦) من دستور ١٩٨٢م على أن «الكل شخص الحق في أن يعبر، ويشر أفكاره، وآراءه شعاعاً أو بالكتابة والتصوير أو من خلال وسائل الإعلام الأخرى، متحرراً أو بالمشركة مع غيره، ويشمل هذا الحق حرية تنقي المعلومات والأفكار ومشاركتها مع آخرين دون تدخل من السلطات الرسمية. ولا يضي هذا الحق استثناء البث الإذاعي والتلفزيوني والسينمائي وما شابهها من الموضوع لنظم التراخيص الخاصة بها. ويمكن الحد من هذه الحريات بغير منع الجريمة ومصادرة الممتلكات أو حظر المعلومات المصنفة كإسرار دولة، أو حماية السمعة والحقوق والخصوصية والحياة العائلية للأشخاص أو حماية الأسرار المهنية على النحو الذي يحدده القانون، أو تأمين حسن سير العدالة»<sup>(٥٧)</sup>.

ويضمن قانون العقوبات التركي الصادر عام ١٩٦٢م فصلاً بعنوان: «المجرائم التي تقع على حرية العقيدة وطبقاً للمادة (١٧٥) من ذلك القانون» يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنة أي شخص يمنع أو يشوش على الضمائر أو الاحتفالات الخاصة بأية دينية<sup>(٥٨)</sup>.

وقد أشارت تقارير حقوق الإنسان التي سبق ولقلنا عنها بعض الأمور المتعلقة بالحرية الدينية في تركيا إلى اعتدال بعض المثبرين، والبهائين بتمتع أفراد الأديان.

والنصوص لمشار إليهم كما سبق وأن رأينا في النموذج التركي، تحمي حرية الاعتقاد والدين كمؤسسة اجتماعية، ولكنها لا تحمي - من حيث الأصل - موضوع الدين في ذاته، ولا تحظر القيام بدعاية مضادة للدين. وإن كان تعييقها، كما رأيت في هذا المطبوع وفي عدة مواضع من الرسالة، سواء من جانب بعض موظفي الدولة أو على الصعيد الاجتماعي، يؤدي إلى حماية

(٥٦) مقال «الصحابة التركي» مآرق سياسي منقول لحرية صحافية ملهسة، سلاح سالم، الحياة

٢٧ / ٨ / ٢٠٠٢م

(٥٧) المصدر السابق ذكره نصوص الدستور التركي

(٥٨) Room Aybey Bed. (٥٨)

الدين الإسلامي والتضييق على أتباع الديانات الأخرى، برغم الطابع العلماني المتشدد للدولة التركية، ولكن علمانية الدولة لم تزد إلى علمانية المجتمع، ولا إلى علمانية موظفي الدولة

### المطلب الثالث

#### إيران

١١٢ - في مجال التعليم: يحتل التعليم الديني في دولة تقوم على الأيديولوجية الإسلامية مكان الصدارة، والمؤسسة الدينية هي التي تقبض على مقابيد الأمور في إيران، ولا تستخدم إليها يكون مطلب الحسم من خلالها، والتدرج في درجاتها. وفي خارج التعليم الديني المتخصص، يُعقل الدين لأسيولوجيا الاجتماعية المرجعية التي ينظر من خلالها إلى كل شيء، ويوزن بميزانها كل أمر آخر، مما لا نجد معه داعيًا لمزيد من التفصيل في هذا الأمر. ونكتفي بالإشارة إلى حرية التعليم بالنسبة للإيرانيين غير الشيعة أو غير المسلمين.

وبصفة عامة تسمح الحكومة للأقليات الدينية المعترف بها بتنظيم تعليم ديني للمستحقين إليها في مدارس خاصة على الرغم من أنها فُرست لوقفاً شبيهة على هذا الأمر في بعض الأحيان. وتشرف وزارة التعليم، على تلك المدارس، ويشترط أن يكون مدير هذه المدارس - مع استثناءات قليلة - من المسلمين.

ويجب أن نوافق وزارة التعليم على الكتب المقررة في الدروس بما فيها النصوص الدينية. ويمكن للأقليات الدينية المعترف بها أن تقدم تعليمًا دينيًا بشهر اللغة الفارسية، بعد ترجمتها وموافقة السلطات عليها. وقد أشار المسيحيون الآشوريون إلى أن جديعتهم شُرِّح لها بأن نحد كتبهم الدراسية، ريثم طبعها على نفقة الحكومة<sup>(٥٩)</sup>.

ومثما هو الحال في مصر وتركيا، تُحفل اليهودية حقلاً لإبرار حدود حرية الاعتقاد والتعليم فقد درجت الجامعات العامة والمحاكمة على رفض

(٥٩) تقرير الحريات الدينية في إيران، مصدر سابق

طبقات التحاق الهائيس أو فصلهم عند اكتشاف هويتهم الدينية وقد أقرت وزارة العدل منع الهائيس من دخول الجامعات من خلال إجراءات القبول أو فصلهم أثناء دراستهم، إذا عُرفت هويتهم لدينية ويتعين على المتقنين للالتحاق بالجامعات اختيار اخبار هي إحدى العقائد الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية<sup>(٦٠)</sup>.

وتلترم النساء من شتى الملل، وفي كافة المجالات بالزي الإسلامي. وعلى الرغم من أن تطبيق قواعد الزي الإسلامي المحافظ قد جرى لتساهل فيه في بعض الأوقات، فقد شنت الحكومة حملات على الزي غير الإسلامي، خصوصاً في شهر الصيف. وازدادت تلك الحملات خلال عام ٢٠٠٨م<sup>(٦١)</sup>.

أما بخصوص حرية البحث والإبداع، فقد نصت المادة (٢٤) من الفصل الثالث من الدستور المُقَرَّر أن الحقوق الشعب على أن المطبوعات والصحافة تنبع بحرية التعبير فيما عدا في حال إخلالها بالقواعد الأساسية للإسلام أو الحقوق العامة. ويحدد القانون القواعد التفصيلية للتدليل.

ونصت المادة (١٧٥) من الدستور، وهي مادة وحيدة في الفصل الثاني عشر المُقَرَّر: «الإفاعة والتلفزيون» على أن حرية التعبير عن الأفكار ومشرها في إذاعة وتلفزيون جمهورية إيران الإسلامية مصونة مع مراعاة المحايير الإسلامية، ومصالح البلاد العليا. ويدخل تعيين والقضاء رئيس الإذاعة والتلفزيون في صلاحيات المرشد ويشرف على إدارة هذه المؤسسة مجلس مكون من مُمثلين لكل من رئيس القضاء، ورئيس مجلس الشورى الإسلامي<sup>٤</sup>.

وتحدد المادة الثانية من قانون المطبوعات الصادر في ١٩ مارس ١٩٨٦م أهداف المطبوعات بأنها توير الرأي العام، وزيادة المعرفة في مجال الأخبار والتعليقات والموضوعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية إلح، وإظهار الأهداف المحددة في الدستور وتجنب الترويج

(٦٠) تقرير الحريات الدينية

(٦١) المصنف السابق

للتجاهات الرافقة المحاددة أو إذكاء التعرض بين ثقافات المجتمع على أسس كالعرق واللغة والعداء، ومناقشة مظاهر الثقافة الإسرائيلية كالإسراف والتبذير، والعنف، وحب الرفاهية، ونشر الممارسات الفاسدة أخلاقياً، وترويج الثقافة الإسلامية الأصيلة والمبادئ الأخلاقية المحمّدية وأن تشجع وتعمّر سياسة «لا شرق ولا غرب».

وبهذا توضح المادة السادسة من القانون «حدود المطبوعات» إن وسائل الإعلام المطبوعة مصرح لها بأن تنشر الأخبار إلا إذا كانت تنتهك المبادئ والمعايير الإسلامية أو الحقوق العامة على النحو المفصل في ذات المادة، وهي نشر المقالات أو المواد الإلحاحية المشكّرة لقواعد الإسلام أو نشر الموضوعات التي يمكن أن تلحق الضرر بأسس الجمهورية الإسلامية ونشر الأعمال الفاحشة أو المحظورة عقائدياً، والصور غير الأخلاقية أو الأمور التي تنتهك الأخلاق العامة، والترويج للرفاهية والإسراف، خلق التنافر بين أنماط المعيشة الاجتماعية وصفة عدائية من خلال إبراز المسائل المعرفية والمعنوية. وتشجيع الأفراد والجماعات على العمل ضد أمن ووحدة ومصالح الجمهورية الإسلامية سواء داخل البلاد أو خارجها. إنشاء ونشر الوثائق والأمور والموضوعات المحظورة نشرها، أو إنشاء أسرار القوات المسلحة أو نشر المداولات غير العلنية لمجلس الشورى أو الإجراء «ات الخاصة للمحاكم أو التحقيقات التي تجريها السلطات القضائية دون إذن وإهانة الإسلام ومقدساته أو تشجيع على قائد الثورة والسلطات المنتهية المعترف بها (المراجع الإسلامية لكبرى)، والنقص في حق المسؤولين أو المؤسسات أو المنظمات أو الأفراد أو إهانة الأشخاص الطبيعيين أو القانونيين التي يوجب القانون احترامها، ولو كان ذلك من خلال الصور أو التاريكاتير، والاقتباس من الصحافة أو الأحزاب أو الجماعات المنعزلة التي معاوخر الإسلام (داخل أو خارج البلاد) على نحو يتضمن ترويجاً لثقل هذه الأفكار. ويتضمن الفصل السادس (المواد من ٢٣ وحتى ٣٦) العقوبات على انتهاك أي من هذه المخالفات والمحاكم المختصة بتطبيقها<sup>٢٢٢</sup>

press law and its relevant executive by-laws. ١٦٢)

<http://iriba.com/en/default.aspx?tabId=49524/2008>.

وواضح مما سبق الحدود القاسية المفروضة على حرية التعبير - وحرية  
البحث العلمي والإبداع الأدبي فرعان عليها - والمستمدة من الطبيعة الطبيعية  
للثقافة الإيرانية

## المبحث الثاني

### في مصر

#### المطلب الأول

##### في مجال التعليم

١٩٣ - شهدت المحاولة المصرية الأولى للحاق بالتطور الأوروبي من طريق البعثات التعليمية لأوروبا وإنشاء المدارس في ظل محمد علي زكوة بعد إحياء مشروعه للاستقلال على يد المول الكبير، واستأنفت محاولة التحديث مسيرتها على عهد الخديوي إسماعيل، فأعيد تأسيس «ديوان المدارس» عام ١٨٦٣م، وعاود الشيخ رفاعة الطهطاوي إحياء مشروع تعليم «المكاتب الأهلية». وفي عام ١٨٦٦م أصدر مجلس شورى النواب توصيته بتعميم التعليم وإصلاحه عن طريق إنشاء مدارس في المديرية تخفض للديوان الحكومي، وينفق عليها من إيرادات الأوقاف وتبرعات الأهالي. واستنداً على هذه التوصية لقم علي باشا مبارك «لائحة رجب» التي صدر الأمر بتنفيذها عام ١٨٦٨م والتي تقوم على لجمع بين التعليم التقليدي الذي يركز على اللغة وعلوم الدين، والتعليم الحديث في مجالات التاريخ، والجغرافيا، والطبيعات، والرياضيات، واللغات الأجنبية.

وتدرج الجمع بين النظامين من الانفصال التام بين نظامي التعليم: «الأهلي» والحكومي في المستوى الأدنى (الكتاتيب) إلى المرحج فالاندماج في المدارس التجريبية (الكثوية)، والتحصينية (العالية) وبلغ عدد المدارس الابتدائية عند نهاية عهد إسماعيل ١٠٥ مدرسة تضم نحو ١٥ ألف تلميذ، بينما بلغ عدد الكتاتيب نحو ٢٧٠٠ تضم نحو ١٤٠ ألف تلميذ، وبلغ عدد المدارس التجريبية ٣٦ مدرسة، والمدارس التحصينية ثمانية منها ست فنية واثنان نظرية واحدة للإدارة (أصبحت المحرق فيما بعد) والأخرى للآل

وعند نهاية عهد إسماعيل كان عدد المدارس الأجنبية ١٥٢ مدرسة تضم ١٣ ألف تلميذ بعضهم من المصريين

في عام ١٨٨٠م طرح مشروع اقومسيون لتنظيم المعارف، الذي كان خطوة مهمة نحو تنظيم التعليم، وتضمن إنشاء مجلس أعلى للمعارف، وتناول تدريس المواد المختلفة، وتنظيم البعثات والندوات لأجنبية لإلزامها تدريس اللغة العربية والدين الإسلامي للمسلمين والدين المسيحي للأرثوذكس، وإنشاء مدرسة للمعلمين، ومدرستين للزراعة والطب البيطري، وإنشاء شهادات بانتهاء كل مرحلة للتعليم. وفي ظل الاحتلال الإنجليزي استغضبت ميزانية التعليم من ١,٨ مليون عام ١٨٨٢م إلى ٨١ ألف جنيه عام ١٨٨٥م، وانخفض سلف أهداف بحسب ما ورد في تقرير اللورد كرومر إلى هدف في شطين: «الاول: أن تشر على أوسع نطاق ممكن بين المذكور والإثاث على السواء لو أن سيطر من التعليم ينحصر في الإلزام بمبادئ اللغة العربية والحساب، والثاني: إعداد طبقة متميزة تعليمًا راقيًا يفي بمطالب الخدمة في الحكومة»<sup>(١)</sup>.

وتطور التعليم مع تطور مصر، وأنجبت مصر من النواحي والأعلام في الأدب والفن والعلم والقانون والثقافة من جعلوا منها تاج العلاء في مرقى الشرق، وكانت الفترة بين الحربين العالميتين أو بين الحربين (١٩١٩، ١٩٥٢م) فترة التفتح الليبرالي والثقافي التي أفرزت تلك العقول التي جعلت مصر قبلة الثقافة العربية، والقائد الفعلي للعالمين العربي والإسلامي، والتي شهدت الإنجازات الكبرى في مجالات السياسة، والفنون، والفقه الإسلامي، والأدب والشعر والفناء، والفن السينمائي والمسرحي، والطب، والهندسة وسواها، والتي وصلت بها إلى حالة من الحيوية الثقافية، والنظم الباهر لم تقيض لها في تاريخها السابق أو اللاحق. وكانت المادة البشرية التي عشتت عليها انحصارية في دولتها القوية ومشروعها الطموح من نتائج تلك الفترة الليبرالية، بينما أفرزت الفترة لسانانية، وامتدادها الحالي المنتج البشري المعلوم للكافة مدى تدني مستواه، والذي يُحتل الأعلى الساحة من محرجات التعليم، وهو ما يعد أحد أسباب التدهر العام في الأوضاع الحالية، ولعلميه، والاقتصادية للبلاد، وأحد نتائجها في ذات الوقت

(١) سامي عسبة، تنقيب، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٩٩-٢١٩



وتطور عدد المدارس والتلاميذ في العهد الجمهوري من ٨١٤٢ مدرسة تضم ١,٦٤٥,١٣٢ تلميذاً عام ١٩٥٠ - ١٩٥١م، إلى ٩٧٩٥ مدرسة تضم ٣,٠٤٣,٥٣٦ تلميذاً عام ١٩٥٩ - ١٩٦٠م إلى ١٢٢٣١ مدرسة تضم أكثر من خمسة ملايين تلميذ عام ١٩٦٩ - ١٩٧٠م<sup>(٣)</sup> وبلغ عدد المدارس حالياً ٢٧٦١٤ مدرسة تضم بحراً من ستة عشر مليوناً من الطلاب والطالبات<sup>(٣)</sup>

وجرى نص المادة (١٨) من الباب الثاني من الدستور الدائم «المقومات الأساسية للمجتمع» بأن «التعليم حق تكفله الدولة، وهو إلزامي في المرحلة الابتدائية، وتعمل الدولة على مد الإلزام إلى مراحل أخرى، وتشرف على التعليم كله، وتكفل استقلال الجامعات ومراكز البحث العلمي، وذلك كله بما يحقق الربط بينه وبين حاجات المجتمع والإنتاج» أما في مجال العلاقة بين التعليم والدين، فقد نصت المادة (١٩) من الدستور على أن «التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام»، وتكرر المادة السادسة من قانون التعليم رقم ١٣٩ لسنة ١٩٨١م ذات النص، بينما تنص المادة الأولى منه على أن «التعليم قبل الجامعي يهدف إلى تكوين المدارس تكويناً فاعلياً وعلمياً وقريباً... بقصد إعداد الإنسان المصري المؤمن بربه، ووطنه، وقيم الخير والعدل والإنسانية، ونصت المادة الثانية من القانون على إنشاء مجلس أعلى للتعليم قبل الجامعي يتولى التخطيط لهذا التعليم برئاسة وزير التعليم، وعصبة ممثلين لقطاعات التعليم، والجامعات، والثقافة، وللوى العاملة، وممثل للأمر الشريف، ويعتبر ذلك أحد مظاهر الجانب الديني للدولة، وتطبيقاً لنص المادة الثانية من الدستور.

ولكن لنصوص المذكورة لا تحدد نوح التربية الدينية التي يتبناها الطلاب، فهي تشمل تعليم الدين لكل طالب وفقاً لمقيدته أو اعتناقه الديني الذي يحدد تلقائياً بالدين الذي يعتنقه فريه.

ولا تتعلق مشكلات دور الدين في مجال التعليم في عصر بالنصوص القانونية أو لتعليم الديني بقدر ما تتعلق بتطور مستوى التعليم بشكل عام،

(٣) موقع وزارة التعليم العالي على الانترنت

(٣) ذات المصدر

وترجع الوضع التقدي العام وعلى الرغم من انتشار التعليم وبلوغ أعداد المدارس والتلاميذ الأرقام المذكورة آنفاً، واهتمام المصريين بتوفير التعليم لأبنائهم، فإن تراجع مستوى المعلمين وتردى أوضاع التعليم الرسمي جعلهم يحتلون على الدروس الخصوصية التي تستغرق جزءاً كبيراً من دخول الأسر المتوسطة والفقيرة، وتُمثل بديلاً للمدرسة مما أعقدت تلك الأخيرة دورها كمكان لغرس القيم الاجتماعية، وتربية الناشئة على مبادئ الدولة الحديثة، وأبرزها المواطنة والمساواة والتمتع العلمي. وعلى الرغم من تزايد عدد الجامعات بحيث لم تعد تخطو محافظة من جامعة أو فرع لها، فقد أصبح مستوى المتخرج البشري المصري - الكوادر وخريجي الجامعة - في أزمات بالغ السوء، والعلم الذي يتلقاه الطلاب في شتى المجالات قشوراً، وتراجع البحث العلمي. ولا زالت قوائم الجامعات الأولى في العالم تخطو من جامعة مصرية أو عربية، مما هو معروف ومشهود. وبشرت جريدة الإيكونوميست تقريراً في منتصف أكتوبر ٢٠٠٩م عن مستوى التعليم - يعتمد على أبحاث أجراها خبراء مصريون - صنفت فيه مصر في المركز (٧٠) من حيث قدرتها على المنافسة من أصل ١٣٣ بلداً ضمنها التصنيف، وحلّت من تدهور التعليم الابتدائي؛ إذ هبط متواء إلى المرتبة (١٢٤) على مستوى العالم، ونوّعت للفجوة لرهبة بين الدول العربية عمومًا والغرب معتبرة ذلك أحد أسباب ارتفاع البطالة والافتقار إلى المهارات لدى القوى العاملة مما يعد أحد أسباب فشل النمو الاقتصادي في انتقال المصريين من برائن الفقر<sup>(١)</sup>.

ولا نحتاج حاجة للاستطراد في وصف أحوال التعليم في مصر حالياً، سواء في خصوصها أو في علاقتها بالدين، بما يحائل ما أضربنا إليه في دول أخرى - فلو لمعنى وجه الموضوع - أو إيران، فليس لديها أقلية دينية محرومة من تعليم ديني. وليس لدى تعليم علني متصل عن الدين، وإنما الديانتان الموجودتان في مصر - الإسلام، والمسيحية - تنزّسان في المدارس الحكومية والخاصة، والجمعيات للمسيحية لها مدارسها - التي يرجع إنشاؤها إلى فترة دخول الكاثوليكية، ومدارس الراهبات إلى مصر - وهي مستقبل

(١) جريدة المصري اليوم، ١٧/١٠/٢٠٠٩م

الطلاب المسلمين والمسيحيين، وسيدا إلى جانبها تعليم أرمني يمثل قطاع كامل مستقل عن التعليم العام يقبل الطلاب المسلمين فقط. ومشكلة التعليم في مصر هي في تدرج أحواله على انصهر، سواء من حيث تدرج مستوى المسلمين والمادة التعليمية وطرق التدريس والمنشآت، أو ازدحام الفصول بما لا يسمح بتعليم حقيقي، أو في بنيتي الدروس الخصوصية التي أصبحت بديلاً عن العملية التعليمية في المدارس، فضلاً عن تراجع دور المدرسة في التربية البدنية والثقافية أو الوطنية للطلاب، بحيث يمكن القول بأن الأجيال الجديدة لا تتلقى من التربية والتعليم إلا النذر اليسير، الذي لا يشتر أجيالاً صالحة، وبعد - إلى جانب البؤس لمحيشي - سبباً رئيساً في حالة التدرج، الاجتماعي والثقافي الذي تعيشه مصر حالياً، بحيث يصح القول: إننا أمة في خطر، أو أن الكارثة قد حلت بالمصر.

وكما يقول أحد كبار الشخصيات في حفل التعليم، لم يعد نظامنا التعليمي قادراً على إنتاج المواطن المؤهل للتعامل مع الثقافة بمعناها الإنساني الواسع وقضاياها المختلفة، ولحوس بالديمقراطية وحكم الدستور والناسوت وحرية الرأي والمعتقد المسيحي، والذي يحترم التنوع الثقافي والاختلاف، ويقر العنوت والآداب، ويؤمن بحقوق الإنسان، ويقر الجهد الإنساني في تطور الحياة البشرية في مختلف المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، والعمية وغيرها، بصرف النظر عن مكان وزمان ذلك الجهد الإنساني. أو الذي يؤمن بدور العلم في تقدم مسيرة الإنسان، وحل مشكلاته الفردية، والجماعية، ودوره في حل أطار الكون، وإن المنهج العلمي هو الوسيلة الوحيدة لتفهم والنمو والأزدهار، ولم يعد التعليم قاصراً على القيام بدوره في دعم الانتماء الوطني، والاستعداد للبلد والتضحية في سبيل الوطن، والفخر بشارع، وثرائه، ورموزه، والشعور بحقوقه الوطنية بصرف النظر عن الاختلافات الدينية، والاجتماعية، والسياسية بين أبناء الوطن، أو التعرف بالنظام السياسي المصري واليات عمله ومؤسساته والدستور والدولة الذي يحكمها، والمعركة بالأحزاب السياسية، واتجاهاتها، وضئها، ومبادئها، وحقوق وواجبات المواطنين<sup>(٥)</sup>

(٥) د كمال محب نظام التعليم ومستقبل الديمقراطية جريدة القاهرة، العدد ٣٦٥، ١٠

وعلاوة على ذلك كله يعاني النظام التعليمي من تعدد الأنظمة داخله على نحو يؤثر سلباً على التماسك الوطني، حيث تتجاوز أربعة أنواع من التعليم هي التعليم للحكومي الذي سبقت الإشارة لبعض ملامحه، والتعليم الخاص الذي تشجع عليه الدولة تحفيزاً من واجباته تجاه التعليم، والتعليم الأهرمي، الذي يحتل قطاعاً مستقلاً تماماً من التعليم الحكومي، والتعليم الفصلي، الذي كان متوقفاً على المواطنين المصريين وسمح مؤخرًا بقبول أبناء المصريين الذين أصبحوا يعمدون في تلك المدارس إعداد ثقافياً أجنبية. خلاصة لا يمت للمفردات والمناهج المصرية بأية صلة<sup>(٦)</sup>.

وتشير بعض الدراسات إلى تغلغل الفكر من فهم وأفكار النطريف الديني في مناهج التعليم العام والأنشطة المدرسية، بالإضافة إلى تغلغل الفكر المحافظ والسلفي بين المعلمين والمعلمات، مما اضطرت معه وزارة التعليم إلى إصدار بعض القرارات (كما سنعرض له لاحقاً)، والدخول في معارك ثقافية وسياسية حول حجاب وطاقب الطالبات والمعلمات، وهو الأمر الذي تتميز مواجهته بتميز الخطاب التنويري، وعدم الاقتصار على القرارات الإدارية.

وتراوح تقدير عدد من يتلقون التعليم في مؤسسات تعليمية دينية بنحو ثلاثة ملايين طالب وطالبة أي: حوالي خمس المنخرطين في العملية التعليمية الدراسية في مصر اليوم، وهو ما يمثل ظاهرة تعليمية لها أسباب، ونتائج اجتماعية، وسياسية، واقتصادية.

يرى البعض من حق أن ذلك لم يكن نتيجة سياسة استراتيجيّة تعليمية بقدر ما كان رد فعل عشوائي لمشكلات عطل لإيجاد مؤسسات تعليمية قوية من أبناء ومئات سكان المدن الصغيرة، والقرى، والسيوف، وإيجاد ما يرى تعليمي للتلاميذ الذين لم يكن يوسعهم (مادياً) أو (تعليمياً) الاضطرار في التعليم العام، وهو ما يمكن وضعه بالحل الأدنى لمشكلات الطبقات الأدنى في المجتمع، والطوائف الأقل نجاحاً في التحصيل والتعلم ومحصلة ذلك أن أعداداً كبيرة من المطحوسين اقتصادياً واجتماعياً والأقل في القدرات

(٦) المصدر السابق.

التحصيلية يقومون داخل منظومة تعليمية دينية هائلة الحجم بمغني ماهجها من ذات الجود، والتجديد السائد في التعليم العام<sup>(٧)</sup> ولا يمكن إنكار أنه تصحح التعليم الديني على هذا النحو، وهو أمر لا صلة له بالرغبة في التخصص في العلوم الدينية عالة، وتودي العملية التعليمية، وتغلغل الفكر البشري في مؤسسات التعليم العام، بالموجة الحديثة من المهام البدني والماضي للدين التي ضربت المجتمع في العقود الأخيرة، وبشهور أحوال العلمية، والتكنولوجية، والصناعية، والتجارية.

وبينما يشير البعض إلى أن «المقررات والبرامج الدراسية للتعليم الأزهري لا سيما في مجالات النصوص والثقافة والأدب واللغات، إما خالية من عملية بلو وغرس قيم التقدم من الإيمان بالعلمية والإنسانية وهائلة المعرفة وحقوق الإنسان مخلو، تأثراً، وإما أنها تقدم وتغرس أيضاً مناقضة ذات تأثير سلبي على المناخ الثقافي العام، وعلى السلام الاجتماعي، وعلى طبيعة المجتمع المصري»<sup>(٨)</sup>، رأى آخرون، رداً على ذلك، «إن التعليم الديني في مصر - كان ولا يزال - مستزجاً بروح هذا الشعب معبراً عن هويته التي يضرب القدين بجنوده في عقل أعتقها، وأن الشعب يتجه إلى التعليم الديني، ليس لأنه تعلم الفقراء والمطحونين، ولا لأن هؤلاء الفقراء والمطحونين لم يجدوا لهم صلاً سراء، بل لأن هذا التعليم الأزهري «قد خلا فوق فكرة الطبقات، وسما فوق فوارق الفقر والغنى، فخرجت من صفوفه طلائع نهضة في مصر الحديثة، المصنونة بأفهم التكوين المصري في تدينه السميع، التي تمثلت رحيق الإسلام من خلال «مكة الحد الأوسط»، التي تقهر بها الشخصية المصرية (ذا سقمنا) تعبير المراحل جمال حمدان»، وأن «التعليم الديني الأزهري يقوم في جوهره الأسيل على أن يقترب طلبة طروحات التقدم ودوافعه ومحدداته من خلال «ميكنة» من الوسائط، المعكرية والمهجنة المتعددة، فلقد عرض هذا التعليم على غرس قيم السماحة والبر، وترسيخ قيمة الجهر بالحق، والنعم من الباطل، ومكافحة الشر والعساد، بالإضافة إلى حب الأوطان، وإعلاء قيمة

(٧) طارق حبي، الأهرام، ٢٠/٨/٢٠٠٢م

(٨) السابق

العمل الجاد، وقيمة الحرية والكرامة، ثم ربط هذه المنظومة في نهاية المطاف برابط وثيق من طاعة الله تعالى والحشية منه<sup>(٩)</sup>

وعلى الرغم من أننا نخالف هذا الرأي في أن كل من يدخلون التعليم المدني يختارونه من اختيار حر بعيد عن الظروف الاقتصادية، وهي مدّة لدور عربي الأزهري في حضور سابقة إلى المحاضر، فإننا نوافق الرأي في أن التعليم المدني في مصر ليس محلّوًا من التوافق، ولا مبراً من المبرر، فهو جزء من ثقافة مجتمعية عامة، تعاني من صعوبات التثقيف وأعراسي الصلابة<sup>(١٠)</sup>.

والراصد الوحيد لا يستطيع إلا أن يرى في الإقبال الواسع على التعليم الأزهري أثرًا لثقافة المناهضة إلى سواء من أنماط التعليم في ظل تزايد السكان، وارتفاع عدد الطلاب في سن التعليم، سيما وقد أصبحت المعاهد الأزهرية الابتدائية والإعدادية، في كل القرى، والثانوية في كثير من القرى وكل المراكز، والجامعات والمعاهد الأزهرية في كل المحافظات وبعض المراكز، سيد وأن عربي الأزهر أصبحوا مؤهلين للعمل في كل المهن، شأنهم شأن عربي الجامعات الأخرى، وأن دخول كليات الجامعة الأزهرية شبه مضمون لخريجي الثانوية الأزهرية، وأن التعليم الأزهري سواء من حيث مناهجه ومستوى عربيه يعاني ما تعاني منه فئات مكونات المنظومة التعليمية المصرية من ضعف في المستوى، وهزال وتخلّف في المحتوى، وهي أمور لا يمكن تجاوزها إلا بتطوير شامل للنظام التعليمي يضع في اعتباره أن المدرسة هي المجال الذي يتعلم فيه التلاميذ قيم الدولة الحديثة، وعلى رأسها المواطنة والمساواة والعالمية المعرفة، وكل القيم النبيلة للإنسانية، فضلًا عن العلوم النظرية والتخصصية، على نحو ما رأينا في المفهوم الواضح والمستقر في وهي الإدارة والفضاء في فرنسا للدور المدرسة في فرنسا، أي دور المدرسة في التربية المدنية، وحرص قيم المواطنة، البعد الثالث في قرارات الإدارة وأفهام القائمين على العملية التعليمية في مصر، وهو أمر أساسي وغيابه يدل على غياب استيعاب وتمثل القيم الرئيسة للدولة الحديثة في مصر

(٩) د. محمد عبد الفضيل القوي (نائب رئيس جامعة الأزهر)، الأهرام، ٢٥/٣/٢٠٠٨م

(١٠) السابق

١١٤ - وقد ظهرت نقاط تماس الدين مع حرية العقيدة في مجال التعليم في مصر في أمرين، أولهما متصل بحرية الاعتقاد، والثاني متصل بحرية التعليم

فيما يخص أول هذين الأمرين، فقد تعرض بعض الطلاب المسيحيين لمأزق غريب ناتج عن سبق اشتاق آبائهم الدين الإسلامي في فترة من حياتهم، ثم عودتهم إلى المسيحية. وطبقًا للمفوضية الشرعية التي طبقتها وزارات الدولة (الداخلية - التعليم)، وظهرتها أحكام مجلس الدولة، لم يُقر هؤلاء الحائكون إلى المسيحية على فعلتهم، ومن ثمّ ظل أبناؤهم - في نظر الدولة - مسلمين، ويتوجب عليهم أداء امتحان الدين الإسلامي، وفي هذا الإطار يُشار إلى حالة الطفلين ماريو وأندرو الطالبين في إحدى مدارس الإسكندرية، واللذين أُجبرا على أداء امتحان في الدين الإسلامي الذي لا يهتمان به، ورسبا في الامتحان. وأقامت والدتهما، بصفتها حاضنة لهما، الدعوى رقم ١٣٤٢٣ لسنة ٦٠ ق ضد وزير التعليم بطلب إلغاء قرار مديرية التربية والتعليم بالإسكندرية بإلزامهما بأداء امتحان الدين الإسلامي. ولقد سحبي الحكومة مذكرة طلب فيها وقفى الدعوى تأسيسًا على أن الإسلام يقع فوق على الصغير عند إسلام أباه؛ لأنه أصل الفطرة، وأنه غير الديانات، وأنه لا يجوز أن تقطع هذه الصفة، أو هذا الفرض إلا ببلوغ الصغير عمن عشرة سنة هجرية، وقد جاء في نفس المذكرة: «أن إنباء الرغبة في إثبات الديانة المسيحية في البطاقة ممن أسلم يعتبر دعة عن الإسلام، ويجب قتله إن لم يتب، وأن ذلك يشمل الرجل والمرأة، للآل القتل، ولثانية المحسن إلا أن تتوب أو تتوب»، وأضافت المذكرة قائله: «إن ذلك هو ما تواترت عليه دار الإفتاء المصرية، وأنه يجب على من يفعل ذلك أن يرجع إلى دين الإسلام مشترطًا مما فعل»، بحسب ما جاء في الفتوى رقم ١٢٢٨ لسنة ١٩٧٩م الصادرة من «الشيخ جاد الحق علي جاد الحق» ينسب تسلك محامي المدعية بد جاء في المادة ٤٧ فقرة ٢ من قانون الأحوال المدنية رقم ١٤٣ لسنة ١٩٩٤م، والذي أكد أن تغيير المدة لا بد أن يكون بقرار من الدجنة القضائية المختصة، والتي يرأسها رئيس نيابة على الأقل، وحضور ضبط لا يقل رتبته عن عميد من مصلحة الأحوال المدنية، وبناء على شهادة رسمية من جهة الاحتصاص وأنه بمحض أوراق روج المدة «كاملياً» تبين أنه لم

## يقم بإشهار إسلام «المصريين المذكوريين»<sup>(١١)</sup>

وطالب محامي المدعية، وهو في نفس الوقت رئيس منظمة الاتحاد المصري لحقوق الإنسان، بتدخل الأمم المتحدة باعتبار ذلك انتهاكاً لحقوق المواطنه، وحق الإنسان في اختيار هيلته<sup>(١٢)</sup>، وظهر أثر هذه الواقعة في هذه تقارير محلية ودولية لمنظمات حقوق الإنسان. ولقد شكوى أخرى من قبل المنظمة المشار إليها بشأن حالة مماثلة للطالبة سريم هزيمى إلى وزير التربية والتعليم ضد مدرسة في القاهرة حيث قرئ على الطالبة أداء الامتحان في مادة الدين الإسلامي فكتبت الطالبة في ورقة الإجابة: «أنا مسيحية وديانتي مسيحية» لمزق المراقب الورقة، وتكرر هذا الأمر ثلاث مرات بعد أن أصرت على تدريس ذات العبارة، نظراً لأن والدتها قد سبق له اعتناق الإسلام، وقد أدم دهورى أدم مجلس الدولة بطلب إلزام وزارة الداخلية بتعطيل بياناته في بطاقة الرقم القومي ضمن عديد من الحالات المماثلة<sup>(١٣)</sup>.

وفي هذا الإطار خلقت جمعية «مصريون ضد التمييز» مؤتمرها الثاني تحت عنوان: «التعليم والمواطنة» يومي ٢٤ و٢٥ أبريل ٢٠٠٩م بالقاهرة، حيث ناقشت الجوانب المختلفة للتمييز الديني في التعليم بمشاركة عدد من القريبين المتخصصين والمفكرين والمثقفين والكتاب والسياسيين الذين يؤمنون بالمساواة، وبحرية الاعتقاد لكل المصريين، وقد صدر من المؤتمر توصيات تحض على التدخل الإداري؛ لاستئصال التغلف والتعصب الديني من مؤسسات التعليم من خلال تطبيق معايير صارمة لتقييم أداء المعلمين ومدى التزامهم بقواعد واضحة ومعلنة للتدريب والسلوكيات، وتنظيم دورات للمعلمين والمعلمات في حقوق الإنسان ومبادئها العالمية، وفتح المحاهد الأهلية ضمن منظومة التسليم المدني تحت إشراف وزارة التربية والتعليم. وأن تقوم جامعة الأزهر؛ لتصبح جامعة دراسات دينية إسلامية يستحق بها الراغبون بعد انتهائهم من التعليم الجامعي، مع تطوير الدراسات القلبية بحيث تعالج مشاكل وقضايا المعاصر والمستقبل، وتعتبر سلطة الدولة في

(١١) التسور الأسبوعي، ١٢/٦/٢٠٠٧م

(١٢) التسور، ١٢/٨/٢٠٠٨م

(١٣) القيس، ١٨/٩/٢٠٠٩م



عرض القوايين على كافة المنظومات التعليمية؛ لضمان الجودة التعليمية في التطبيق العملي على أساس التعليم الوطني الذي يذعم الهوية المصرية ومراجعة المواد الدراسية؛ لتنقيتها من كل ما يمسق بالتقسيم، والعموم الطائفي بين المواطنين المصريين. وإننا نؤكد من أن تدريس الأديان يتم فقط في المقررات الدينية وهي إطار أخلاقي منبثق، وتدريس ما يبعد على الشائع والبول التعددية والتسرع واحترام حقوق الإنسان والحرية الدينية. ولعلنا في الفترة الثانية من المادة السادسة من قانون التعليم رقم ١٣٩ لسنة ١٩٨٣م، والتي تنص على «عمل مسابقة دراسية لحفظ القرآن الكريم بجميع المراحل، وتخصيص مكافآت لها تتحدد من قبل المجلس الأعلى للتعليم» بما يتواءم مع شروط المواطنة الصحيحة<sup>(١٤)</sup>.

وقد رأى بعض فقهاء القانون وأساتذة الشريعة في دعوة المؤتمر لتعديل المادة (٢/٦) من قانون التصميم ودعوة بعض المشاركين فيه إلى إلغاء مادة التربية الدينية من مناهج التعليم الأساسي تحت ذريعة تدعيم قيم المواطنة مخالفة للمادة (١٦) من الدستور التي تنص على أن التربية الدينية مادة أساسية في مناهج التعليم العام (المستشار طارق البشري) مستنكراً محاولة إقصاء الإسلام عن الحياة السياسية والثقافية المصرية، ورافضاً الدعوة إلى تخفيف الآيات القرآنية في مناهج اللغة العربية. ورأى آخرون أن ما تطالب به هذه الجمعة ليس من المواطنة في شيء، وأن الأباط كان لهم رواق في الأزهر يتلقون فيه العلوم التطبيقية والشريعة، وأن تدريس الدين للجميع أساس لتشكيل النشء في وقت تكاثرت فيه على المجتمع المؤثرات السنية (د. أحمد نصوري)، وأن أرقى الدول أخذت بتدريس الدين، والمطلوب هو تطوير المناهج، وليس حذفها (د. عبد المعطي بيومي)<sup>(١٥)</sup>.

١١٤ مذكور - وشهدني المدراس والجامعات المصرية مشكلة شبيهة بمشكلة الجامعات والثقاف في المدارس، والجامعات الفرنسية والتركية، وإن كانت في إطار مختلف فالجناد ولري الإسلامي قد أصبح هو الري الغالب للنساء والفتيات في مصر، وإذا عليه مؤخرًا النقاب. وهو ما يتسق

(١٤) موقع مصريون ضد التغيير على شبكة الانترنت

(١٥) جريدة الشروق، ٩/٥/٢٠٠٩م

مع صعود وتنامي الحركة الإسلامية التي سبق لها أن أشرنا إلى حجاب من أسبابها في مطلع هذا الباب. وإلى جانب الجذاب الثقافي والصحافي حول الحجاب، ومدى إراديته والدلالات الاجتماعية والثقافية لانتشاره، أخذت قضية الحجاب في مؤسسات التبليغ طريقها إلى مجلس الدولة وإلى المحكمة الدستورية

لقد حصلت الحكومة - ممثلة بوزارة التعليم - وبعض الجامعات، إلى محاولة السيطرة على هذه الظاهرة التي تُشكل أحد مظاهر سيطرة التيار الإسلامي على لشارع المصري. وعرّض ذلك الأمر على القضاء الإداري فأصدر عدة أحكام تبين موقف القضاء المصري من حرية الملبس في مجال التعليم.

ومن ذلك الحكم الصادر عن محكمة القضاء الإداري في الدعوى رقم ١٤٢٧ لسنة ٤٢ في بجلية ١٥ مارس ١٩٨٨م بإلغاء قرار رئيس جامعة عين شمس بحظر النقاب في الجامعة، والحكم الصادر في الطعن بالمقام من رئيس جامعة عين شمس في ذلك الحكم، والذي انتهت فيه المحكمة الإدارية العليا في حكمها الصادر بجلية ٧/٤/١٩٨٩م إلى أنه إذا كان جمهور علماء الإسلام على أن وجه المرأة ليس بمرور، فيجوز لها الكشف عنه، فإنهم لم يحظروا عليها ستره إلا في الطواف حول الكعبة المشرفة، كما أن هناك علماء أجاز وجوب حجب المرأة وجهها بصفة عامة. ومما هنا أن إسماعيل المرأة النقاب أو الخمار حتى وجهها إخفاء له عن الآخرين، إن لم يكن واجباً شرعاً في رأي، فإنه كذلك في رأي آخر، وهو في جميع الأحوال غير مطلوب شرعاً. بالإضافة إلى أن الدعوة الإصلاحية إن لم ترك النقاب عامة فإن طروقاً خاصة قد تدعو إليه؛ صلوا عن الفتنة فضلاً عن أن القانون لا يحرمه والتألف لا ينكره، ولما يظل النقاب ملحقاً في إطار الحرية الشخصية، وصرحاً في كنف الحرية المقيدة، فلا يجوز حظره بصفة مطلقة أو منه بصورة كلية على المرأة، ولو في جهة معينة أو مكان محدد مما يحق لها ارتداؤه، لم يمتثل هذا الحظر المطلق أو المصح الكلي من أساس بالحرية الشخصية في ارتداء الملابس ومن تعيد للحرية المقيدة فلا جرح على امرأة أخذت معها بمذهب شدد بالنقاب، ولم تتركز إلى آخره خفف بالحجاب أي كان الرأي في حق المشرع الوضعي للتدبير في الانتصار

لمنع شرعي على آخر في مسألة أدرس في العبادات أسوة بحقه في نطاق المعاملات؛ رفقاً للحلاف بها وتوجيهاً للتطبيق بشأها، فقد لمع لا يشت لغير لسلطة التشريعية ولو كان من القائمين على المستوية في غيرها مثل مجلس الجامعة أو رئيسها أو جريد الكلية، فلا يحوز لهم مرعى ذلك انظر المطلق والممنوع التام للثقب في لجامعة أو الكلية، وإن كان له كرمع مستول عن تصريف أمور الجامعة أو الكلية أن يواجه بالقدر اللازم ما ينشأ عرضاً من ضرورة تقضي التحلل من شطبة المرأة في موطن مينة سبلاً للريحة أو لأخرى، وهو ما قصدت إليه الفتاوى الشرعية الصادرة في هذا الشأن، كما في حالة دخول الجامعة أو تحريك للعناصر المدخيلة أو حادثة ألاء الامتصاصات، لتتهي إلى رفض الطعن<sup>(١٦)</sup>.

وفي هذا الإطار أصدر وزير التعليم القرار رقم ١١٣ لسنة ١٩٩٤م للتي نص في مادته الأولى على أن يلتزم تلاميذ وتلميذات المدارس الرسمية والمخاصة بارتداء زي موحد وفقاً لمواصفات حددها وأباحها، بناء على طلب مكتوب من ولي الأمر، أن ترتدي التلميذة غطاء للشعر لا يحجب الوجه باللون الذي تختاره المديرية التعليمية.

ثم أصدر القرار ٢٠٨ لسنة ١٩٩٤م بعد القرار الأول - وإزاء ما التبس بمعناه من غموض مفسراً للقرار السابق محدداً لمقصود بعض العبارات التي وردت فيه، مثل العنق المكتوب من ولي الأمر؛ مبيهاً غرضه وهو أن يكون ولي الأمر على علم باختيار التلميذة لارتداء غطاء الشعر، وأن اختيارها لذلك وليد رغبته دون ضغط أو إكبار من شخص أو جهة غير ولي الأمر، مبيهاً أن ذلك لا يمنع التلميذة من دخول مدرستها إذا كانت ترتدي غطاء للشعر، على أن يتم التحقق من علم ولي الأمر بعد ذلك ومحددًا غطاء الشعر بأنها الغطاء الذي تختاره التلميذة برغبتها بما لا يحجب وجهها<sup>(١٧)</sup>.

وأقام السيد محمود ساني علي وأصل الدهوى رقم ٢١ لسنة ٢٩٩٩ في أمام محكمة القضاء الإداري بالإسكندرية طالبا فيها الحكم بوقف تنفيذ وإلغاء القرار السليبي الصادر بالامساع من قبول ابنه إحدى المدارس الثانوية

(١٦) حكم الإدارة الملبي في الطعن رقم ١٣١٦، ١٩٠٥ - ٣٤٤ في جلسة ١٩٨٩/٧/٢،  
مجموعه البوبل اللعي من ٣٨٩ - ٣٩٤

تأسيساً على قرار وزير التعليم آنف الذكر وذلك لمعالجة القرار لحكم  
المادتين ٢، ٤١ من الدستور وأوقفت محكمه القضاء الإداري تنفيذ القرار  
المضنون فيه، وأحيلت الأوراق إلى المحكمة الدستورية العليا للمصير في  
مدي دستورية قرار وزير التعليم المؤد عنه، والقرار المعتر له

وفي حكمهما، أشارت المحكمة الدستورية ابتداءً إلى ما استقر عليه  
قضاء المحكمة الدستورية العليا من أن ما نص عليه الدستور في مادته الثانية  
- بعد تعديلها في سنة ١٩٨٠م - إنما يمتنع من قيد يجب على كل من  
السلطين الشخصية والتمهنية أن تتحراه، وتنزل عليه في تشريعاتها الصادرة  
بعد هذا التعديل ومن بينها أحكام القوانين المطعون عليها. ومؤدى ذلك  
أنه لا يجوز نص تشريعي، أن يناقض الأحكام الشرعية القطعية في بيوته  
ودلائها، والتي تمثل من الشريعة الإسلامية مبادئها، الكلية وأصولها الثابتة  
التي لا تحتمل تأويلًا أو تبنيًا، وأن دائرة الاجتهاد تنحصر في الأحكام  
الظنية غير المطروح بيوته أو بدلائها أو بهما معًا، وهي طبيعتها متطورة  
تتغير بتغير الزمان والمكان، لضمان مرونتها وجديتها، ولمواجهة النوازل  
على اختلافها، تنظيمًا لشؤون العباد بما يكفل مصالحهم المعتر شرعًا، ولا  
يعطل بالتالي حركتهم في الحياة

ومن ثمّ صبح القول بأن اجتهاد أحد من الفقهاء ليس أحق بالاتباع من  
اجتهاد غيره، وربما كان أصعب الآراء سندًا، أكثرها ملازمة دلاواض  
المعترية، ولو كان مخالفًا لآراء استقر عليها العمل زمانًا. ثم أشارت لسلطة  
المشرع التقديرية الواسعة في مجال تنظيم الحقوق، ما لم يقيد الدستور  
ممارستها بطوائف تحد من إطلاقها. ومن ثمّ عرضت لمسألة النقاب مقررًا  
فوحيد إنه متى كان ما تقدم، وكان تحريم أمر أو شأن من الشؤون، لا  
يتعلق بما هو محتمل، بل بما يكون معلومًا بنص قطعي، والأ ظل محمولًا  
على أصل النجس، وكان لا دليل من النصوص انقرائية، ولا من شئت  
الحميفة على أن لباس المرأة يتعين شرعًا أن يكون احتجابًا كاملاً، متحصًا  
بقاب محيكا به سدًا عليها لا يُظهر منها إلا عيها، ومحجربها، فإن  
إلزامها إخفاء وجهها وكفيها، وقصبيها عبد البعض، لا يكون تأويلًا مقبولًا  
ولا معلومًا من الدين بالضرورة

وتناولت المحكمة بعد ذلك مضمون القرار المطعون عليه، من أن لكل طالبة أن تتحد خمارًا تحتاره برغبتها، ولا يكون ساترًا لوجهها، على أن يشهد ولي أمرها بأن اتخاذهما الحمار عطاء لرأسها، ليس ناجمًا عن مدخل آخزين في شئونها بل ولبند إرادتها الحرة. وهي شهادة يمكن أن يقدمها بعد تنظيمها في دراستها<sup>(١٧)</sup> رابعة التناقض بينه وبين نص المادة الثانية من الدستور، على أساس أن الولي الأمر - في المسائل الأخلاقية - حق الاجتهاد بما ييسر على الناس شئوهم، وعكس ما يكون صحيحًا من عاداتهم وأعرافهم.

ثم ردت المحكمة التي على القرار المطعون فيه مخالفة لحرية العقيدة التي نص عليها الدستور في المادة (٤٦)، بأن القرار المطعون فيه لا ينال من حرية العقيدة، ولا يقرض أسسها أو يهطل شعار ممارستها، ولا يهدس جوهر الدين في الأصول الكلية التي يقوم عليها، بل يعتبر اجتهاذاً مقبولا شرعاً لا يتوخى غير تنظيم رداء للفتة - في دائرة المبادئ التعليمية غير المراحل الدراسية التي حددها - بما لا يتقص من حبالها أو يمس عظامها، أو يشي بعورتها، فإن هذا القرار يدخل في دائرة تنظيم المباح، ولا يعد اختلافاً على حرية العقيدة<sup>(١٨)</sup>.

ولما كانت المحكمة الدستورية قد حست بهذا الحكم قضية عطاء الرأس في مراحل التعليم قبل الجامعي، وأقرت الشرط الموضوع لاوتفاء للمصائب، فإن دائرة توحيد المبادئ بالمحكمة الإدارية العليا قد عرضت لحرية ارتداء النقاب في الجامعة في حكمها الصادر بجلسته ٢٠٠٧/٦/٢٩ في المطن رقم ٣٢١٩ لسنة (٤٨) قضائية عليا المقام من رئيس الجامعة الأمريكية بالقاهرة ضد إيمان هه محمد الزيني في الحكم الصادر لصالحها من محكمة النقض الإدارية بالقدرة (المادة الثانية) في الدعوى رقم ١٠٥٦٦ لسنة (٥٥) في بجلسته ٢٠١٦/١٢/٢٩. والمحال إليها من الدائرة الأولى عملاً بالعادة (٥٤) مكرر من القانون ٤٧ لسنة ١٩٧٢م. نظر لتعارض الأحكام التي

(١٧) حكم المحكمة الدستورية العليا في النقض رقم (٨) لسنة (١٧) قضائية دستورية بجلسته ١٩٩٦/٥/١٨ موقع المحكمة الدستورية العليا

<http://www.ksmourt.gov.eg/rules/17/8/2009>.

صدرت بهذا الخصوص، واستُعمل أغلبها إلى عدم جود حظر ارتداء النقاب لما يُمكنه من مباس بالحرية الشخصية. بينما انتهى الحكم الصادر بجلسة ١٩٩٩/١٢/٢٥م من المحكمة الإدارية العيب إلى ما يحالف ذلك حيث البت المحكمة حكماً صادراً من محكمة القضاء الإداري، وقضت بأنه لا تشوب عيب رئيس جامعة المنصورة، وهو القائم على شتمها، أن يضيع من الضوابط التي تلزم بها بأن يكون دخول الطلبة والطلبات بانزي المعتاد المؤلف.

وبعد أن عرضت المافرة للقطع المبني من الجامعة الأمريكية بعدم اختصاص القضاء الإداري بنظر المنازعة كونها شخصاً قانونياً خاصاً، ولتست سلطة إدارية منتبهة إلى رفضه، تناولت النقاب من وجهة نظر الشريعة، وبخلصت لأن «سفر الوجه والكفين للمرأة المسماة ليس فرضاً، وإنما يدخل في دائرة المباح، فإن سترت وجهها وكفها فهو جائر، وإن كشفتها» لا اختلاف الأحوال واحتياجها للخروج لبعض شتمها أو للتصلل خارج بيتها، والتعامل مع جميع الجهات فقد أتت بما رغص لها به في حدود الحاجة والضرورة وبرأت لمتها».

وبعد أن استعرضت المحكمة مواد الدستور المتعلقة بيمين المولة (٢)، والحق في التعليم (١٨)، والمساواة (١٠)، والحرية الشخصية (١١)، وحرية العقيدة (٤٦)، وحماية الحرية الشخصية (٤٧) قررت: «ومن حيث إنه يبين من ذلك أن المشرع الدستوري أضفى سباجاً من الحماية على الحرية الشخصية، وعلى الحقوق والحريات العامة، ولما كان ارتداء النقاب بانسبة للمرأة المسماة هو أحد مظاهر هذه الحرية، فإنه لا يجوز لجهة الإدارة أو أية جهة أخرى حظر ارتدائه حظراً مطلقاً، فكما يترك للمرأة عمومًا الحرية في أن ترتدي ما تشاء من الثياب غير مقيدة في ذلك بظوابط الاحتشام زولاً على الحرية الشخصية، فإنه يحى كذلك للمرأة المسماة أن ترتدي الثياب الذي ترى فيه المحافظة على احتشامها ووقارها، وإلا تكون ثمة تعرقه غير مبررة بين الطائفتين لا سند لها من القنون أو الدستور»

ووردت المحكمة بين الحرية الشخصية وبين حق الجامعة في تنظيم شتمها بما فيها تحديد ري لمتين إليها بقولها «ومن حيث إنه من ناحية

أخرى - إذا كان ارتداء النقاب بالنسبة للمرأة المسلمة هو إحدى مظاهر الحرية الشخصية - فإن هذه الحرية لا يماهها أن نتهم المرأة المسلمة، وهي دائرة بدنها بالقيود التي تضعها الجهة الإدارية أو المرقع على الأرياء التي يرتديها بعض الأشخاص في موقعهم من هذه الدائرة؛ لتكون لها ذاتيتها فلا تختلط أريدتهم بغيرها... وترتيباً على ذلك فإن على المرأة المسلمة التي ارتقت النقاب لباساً لها أصلها بحريتها الشخصية أن تلتزم بما تفرضه تلك الجهات من أزياء على المستحسن لها في نطاق الدائرة التي تحددها إن هي رغبت في الاندراج ضمن أفراد تلك الدائرة.

ثم تناولت المحكمة القرار المطعون فيه من زاوية وقاية المشروعية، على تقدير أن العبرة في تقدير مدى مشروعية السبب الذي بُني عليه القرار يكون بمراعاة السبب الحقيقي الذي صدر استناداً إليه القرار، المطعون فيه. لخصص إلى أنه اوقد ثبت للمحكمة على وجه القطع واليقين أن السبب الحقيقي لسحب دخول المطعون ضدها حرم الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ومكتبتها هو كونهما ترتدي النقاب، وليس لأي سبب أصني، وكان المحظر المطلق لارتداء النقاب أمراً غير جائزاً لثاقفه مع الحرية الشخصية التي كفلها الدستور، ولكونه يدخل في دائرة السماح فحقاً على النحو السالف بيانه، فإن القرار المطعون فيه يكون غير قائم على سبب صحيح في الواقع، والقانون مما يتوافر معه ركن الجدية، ويجمعه مرجع الإلزام عند الفصل في موضوعه فضلاً عن توافر ركن الاستصحاب المتمثل في حرمان المطعون ضدها من مواصلة دراستها والبحث العلمي مما يؤثر على مستقبلها العلمي، وهي نتائج يتحمل تداركها. ومن ثمّ زاد قسّى الحكم المطعون فيه بوقف تنفيذ القرار المطعون فيه، فإنه يكون مطلقاً وصحيحاً أحكام القانون<sup>(١٨)</sup>.

وإذا كان المدّعون أو الطاعنون والأحكام القضائية الصادر إليها قد استندت إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ومن المادة الثانية من الدستور، فإنها ستندت كذلك إلى السجدة المستوية المقررة للحرية الشخصية، ومن يسها بلا شك حرية العلبس على أننا لا نستطيع أن نتعامل مع دور العوامل

(١٨) حكم فائزاً بوحدة المبادئ بالمحكمة لإدارة المب في الطعن رقم ٣٢١٩ سنة (١٤٨) ق

جلد ٢٠٠٧/٦/٩ - م. غير منشور

الاجتماعية والدينية في هذا الصدد حيث يتعدى تحديده مدى تأثير الاعتقال  
للقلم المرونة، وتحديث الادانة الاخلاقية والاجتماعية لأي دليل آخر يتم  
اختياره من قبل المرأة التي تمارس تلك الحرية<sup>(١٩)</sup> ويمثل لموقف القضائي  
في هذا الصدد أحد جوانب الاختلاف بين أثر التحديد الدستوري لعلاقة  
الدولة بالدين في الدول التي تعطي علمانيتها صراحة كفرنسا وتركيا، ومصر  
التي يعين دستورها أن دين الدولة الإسلام. كما تعكس لقرارات الإدارة  
محاولة للحد من آثار تزايد مظاهر انتشار الأصولية الإسلامية سياسياً  
ودعماً، بالنظر إلى الرمزية المتفشية في الحجاب باعتباره مظهرًا للعصك  
بالهوية الإسلامية في مواجهة ما يعتبره أنصار ذلك الفاعل تحليًا عنها في اتجاه  
التفريب، ومظهرًا احتجاجيًا على سيادة الدولة في مجالات أخرى.  
ونلاحظ في فكر الجانبين الإدارة والقضاء غياب الوعي بحدود العداوة  
كسكان لغرس قيم المواطنة والدولة الحديثة.

## المطلب الثاني

### في مجال حرية البحث العلمي

١١٥ - جرى نص المادة (٤٧) من الدستور القائم بأن «حرية الرأي  
مكفولة، ولكن إنسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو  
غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون، والنقد الذاتي، والنقد البناء  
ضمان لسلامة البناء الوطني» كما جرى نص المادة (٤٩) من الدستور بأن  
«تكفل الدولة للمواطنين حرية البحث العلمي، والإبداع الأدبي، والفني،  
والثقافي، وتوفر وسائل التشجيع اللازمة لتحقيق ذلك».

ويضمن قانون العقوبات المصري عدة نصوص تسيح الحماية الجنائية  
على الأديان، سواء بمظهر استغلالها أو بحظر الإساءة إليها. ومن ذلك  
المادة ٩٨ (و) التي تعاقب (بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تجوز  
عصم صوته، أو بغرامة لا تقل عن خمسمائة جنيه، ولا تجاوز ألف جنيه  
كل من استغل الدين في الترويج بالقول أو بالكتابة أو بأية وسيلة أخرى

(١٩) دلال البروي الحجاب في مصر صرح على الصفحة، الحياة ٢٩/٤/٢٠٠٧م، ومسى  
علمي نشر التكرار في قطار الحرية، الحياة، ١٨/٩/٢٠٠٧م



لأفكار متطرفة بقصد إثارة الفتنة، أو تحريض أو إرهاب أحد الأديان السماوية، أو الطوائف الدينية المستمية إليها، أو الإضرار بالوحدة الوطنية وتعاقد المادة ١٦٠ على التشويش على إقامة الشائعات الدينية، أو الاحتمالات الدينية الخاصة بها، أو تعطيلها بانعتاب أو التهديد، وكذلك تحريض أو تكسير أو إتلاف أو تدنيس مبان محمية لإقامة شائعات فهي أو رموز أو أشياء أخرى بها حرمة عند أبناء ملة أو فريق من الناس. أما المادة ١٦١ عقوبات لتعاقب على كل تعد يقع بإحدى وسائل العلانية المبينة بالمادة ١٦١ على أحد الأديان التي تؤدي شائعاتها علناً ويقع تحت أحكام هذه المادة.

(أولاً): طبع أو نشر كتاب مقدس في نظار أهل دين من الأديان التي تؤدي شائعاتها علناً إك حرّف عمداً نص هذا الكتاب تحريفاً يُلحق من معتاه.

(ثانياً): تقليد احتفال ديني في مكان عسومي، أو منسج عسومي بقصد السخرية به، أو ليخرج عليه المحفور.

وتضمنت قوانين العقوبات السابقة نصوصاً مماثلة. ونص المادة (١٦١) من القانون المصري يشبه نص المادة الأولى من قانون ٢٥ مارس سنة ١٨٢٣م الذي كان مضمولاً به في فرنسا، ثم أسقطه المشرع الفرنسي عند وضع قانون الصحافة في سنة ١٨٨١م<sup>١١٢</sup>.

والحالات المذكورة في النص لاكثرت بوجه خاص لإغصامها لشكوكها، وقطع النزاع بشأنها في التطبيق، ولكن النسخي يمس كل أشكال الإهانة أو الإرهاب ومهادمة متروك ليقضاء. والنص يسبغ حمايته على الأديان التي تؤدي شائعاتها علناً أي: الأديان المحترف بها في مصر. والغالب أن يكون للاعتراف مظهر رسمي كالترخيص بإقامة معبد أو تعيين الرؤساء الدينيين. والمقصود بالحماية في هذا النص - كما سبق أن أشرك عند حديثنا عن فرنسا - هو النظام العام، لا الأديان نفسها ولا الطوائف التي تنتمي إليها، وفي ذلك قصد محكمة مصر الابتدائية أن «استعدي على الأديان يمس المستعديت التي يحرص القانون على احترامها، فهي لذلك مهم النظام العام ولبابه وحدها حق محاصمة المعتدين، ولا يجوز مطلق قبول أحد الرؤساء

(١١٢) محمد عبد الله بك في جرائم الشرع مرجع سابق، ص ٥٢٧.

الدينيين مدعيًا مدنيًا؛ لأن سلطته لا تتناول حيز الأمور الدينية من الإرشادات والوعظ وخلافه، ولأنه لا يمثل بأية حال حائضته في الحقوق المدنية<sup>(٢١١)</sup>

وللجريمة ركنان ركن مادي يتحقق بالتعدي على الدين، أي بإلحادته ويلاحظ في باب الإهانة القدح، والشتم، والسخرية، والتحقير، والامتهان والأزهار، وركن معنوي هو 'القصد الجنائي' ويتحقق بتعمد الإساءة إلى الدين، وانتواء المساس بكرامته، واتجاه الإهانة إلى وضعه في موضع السخرية والامتهان<sup>(٢١٢)</sup>.

والعقاب على التعدي على الأديان لا يحول دون البحث في المسائل الدينية أو مناقشتها متى كانت المناقشة رزينة كريمة، وفي ذلك قضت محكمة جنديت مصر بأن العهد الذي يجب أن تلبث عنده المساجلة والنقاش في المسائل الدينية هو ما دون الاتهام والأزهار، ولكن ما من شأنه أن يحط من قدر الدين، ويسقط من كرامته، وكل ما يقع له لفظ التعدي الذي استعماله التشريع. وليست الإهانة جزءًا لا يتجزأ من حرية المناقشة المدنية أو الفلسفية، إذ إن ميزة هذه المناقشة التي تتميز بها وطابعها الذي تعرف به هو أن تكون رزينة محتشمة؛ أما انصباب، والتحقير، واللدد، والشطط في الخصومة، فلا تنص بالمناقشة الكريمة بسبب، ولا تؤدي لها أية خدمة بل على العكس تعطل سبلها، وتقلبها من وسيلة إقناع وإقناع إلى ساحة خصومة وروعة هياج وسبب لإكثاره الحواطر. فليس إذن لمن توسل بها وصل إلى حد التعدي أن يتلوع بشك الحرية، ولا أن يتحمل بالرغبة في البحث العلمي؛ لأن هذا التعدي يثير المسائل، ولا يقدم البحث خطوة بل هو يجعل طريقه مظلمًا بما يثيره في النفوس من نذر الغضب والتعصب. فإذا كان الكاتب له الحق على الشريعة الإسلامية تبعة المفوضى الأخلاقية من خلافة، وسجون، ولعزل بالفهمان، وتسايق على انتهاك المحرمات، وشرب الخمر، وأنها أباحت الزنا، وادعى أن الإسلام كان سببًا في انحطاط الشرق كان متعديًا على الدين الإسلامي حقيقًا

(٢١١) المستشار الدكتور سليمان عبد المجيد نظرات في الجرائم العامة بالأديان، مقال في مجلة الأمن، العدد (٤٤)، القاهرة، يناير ١٩٦٩م. ص ١٠٧ وما بعدها

(٢٢٢) حكم محكمة مصر لانتهاكه في أول ديسمبر ١٩٥٧م. محمد عبد الله. المرجع السابق، ص ٥٦٨. حاشية، نقلًا عن مجلة الحقوق لسنة ٣٨ ص ٩٠٨

بالعقاب عملاً بالمادتين ١٦٠ و ١٦١ من قانون العقوبات<sup>(١٣)</sup>

كذلك قالت محكمة النقض «إن حرية الاعتقاد وإن كانت مكفولة بمقتضى أحكام الدستور إلا أن هذا لا يبيح لمن يجادل في مبادئ دين أن يمتن حرمته، ويحط من قدره أو يرهق به فإذا ما تبين أن فصله من هذا الجدل لم يكن بريئاً وأنه إنما تعمّد المصائب بكراهه الدين وانتهاك حرمة ووضعه موضع السخرية فإنه يكون مستحقاً للعقاب، وليس له في هذه الحالة أن يحتج بحرية الاعتقاد التي أباحها الدستور لخروجه بما ارتكبه عن حدود البحث البريء الذي تشمله هذه الحماية»<sup>(١٤)</sup>.

ولا يشترط للعقاب أن يكون التعدي صريحاً ومباشراً، ولكن يجب أن يكون التعدي ظاهراً يصمم العيّن ويسترعي الانتباه، فإذا كان معناه لا يصل إلى الذهن إلا بعد إعمال فكر واستنباط، فإنه لا يكون تعدياً، ويكون التعدي عتقلاً هو من يفسط الألفاظ والمعارف، ويقتصردها ليخرج منها تعدياً ينسب لغيره<sup>(١٥)</sup>.

أما الركن الثاني فهو: القصد الجنائي، أي: قصد الإساءة للدين. وكما هو مفرد قانوناً، لا يشترط أن تذكر المحكمة صراحة في حكمها سوء نية المتهم، بل يكفي أن يكون في عبارة الحكم ما يدل على توافرها. وفي ذلك قضت محكمة النقض بأنه «وحيث إنه بالرجوع إلى الحكم الاستثنائي الذي أمان الطاهي بين أنه أوضح ما يؤدي إلى توافر هذا الركن إذا أثبت أن الطاهي فدائى والدهم الأول وطلب إليه أن يقتل إليه سورة الإسراء، فقل له الآية الخاصة بالإسراء فقال له الطاهي: عش كته والله أسرى موسى وأما محمد فلم يسر والقرآن غير المات ومحمد مني نبي وليس له مصيحات والقرآن لله ... ومحمد كان بليغ ولصحيح وهو الذي ابتكر انقرآن من عنده ... ولها أثبت لحكم بالصحة المتقدمة ما يكفي ليبدل أن ما أثاره الطاهي لم يكن

(١٣) حكم محكمة جنات مصر في ١٠ مايو سنة ١٩٣٩م في قضية كتاب الشرف الرهسي، مطبوعة سنة ١٩٥٠م، ص ١٠٢ وما بعدها. نقلاً عن محمد عبد الله، المرجع السابق، ص ٥٣.

(١٤) حكم محكمة النقض الصادر في ٢٧ يناير سنة ١٩٤١م، مجموعة القواعد ج ٥، ع ١٩٧ ص ٣٧٧ نقلاً عن المرجع السابق.

(١٥) المرجع السابق، ص ٥٣١.

مناقشة بريمة بل إنه تعتمد استدعاء الشخص الذي أراد مجادلته في الدين، واتحاد من تلك المجادلة سبيلاً للتصدي على الدين الإسلامي بقصد انتهاكه، وإدراكه، ووضع موضع السخرية، وانتهاككم على أساسه، وبذلك يتحقق القصد الجنائي من الجريمة الممتدة للطعن<sup>(٢٦)</sup>

وعلى الرغم من أن نصوحي القانون الجنائي تتميز عادية بدقة التمهيد ووضوح اللفاظ فإن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة للنصوص التي تعاقب على الجرائم الماسة بالأديان، فلم تأت على ذات الدرجة من الدقة والوضوح. ذلك أن الشارع أراد أن تكون المروءة سمة أساسية فيها لكي تتسع لأحلب صفوف الأعداء<sup>(٢٧)</sup>

لقد افقضى كل من المشرع، والقاضي المصري في الدولة المصرية الحديثة عطاء المشرع الفرنسي، وسلك مسلك المشرعين والقضاة في دول العالم الحديث، فالدولة الحديثة حين تحمي الأديان لا تحميها في ذاتها، بل تحمي الشعور الديني لمواطنيها، وتتولى أثر إهائته على النظام العام، وهي تحمي الأديان من الإهانة والتعدي فقط، ولكنها لا تحميها من الإنكار والإلحاد أو الجور، باعتبار ذلك أمراً لازماً لحرية العقيدة، وهي لا تحمي الأديان من البحث العلمي متى كان بحثاً موضوعياً رزناً

ولقد استمر القضاء المصري الحديث في تطبيق منهج الحماية هذا، ومن ذلك الحكم الصادر في القضية رقم ٨٨٧ لسنة ٢٠٠٧م جنح محرم بك، والمعروفة بقضية المشون عبد الكريم نبيل سليمان، واستئناف رقم ٨٢٤٠ لسنة ٢٠٠٧م جنح مستأنفة شرق الإسكندرية حيث أصدرت محكمة الجنح بجملة ٢٢/٢/٢٠٠٧م حكماً بحبس المتهم لثلاث سنوات<sup>١</sup> لأنه قام بإذراء الفتنة، وتحقير الدين الإسلامي بما نسبته إلى الله ﷻ، وسيفنا محمد ﷺ، وبإيالي الصعابة مما يؤدي للإضرار بالوئع الوطني والدين الإسلامي، وإذاع عمداً بيانات من شأنها تكدير الأمن العام، وقضت بحبسه ستة<sup>٢</sup> لأنه أهدن رئيس الجمهورية، وذلك من طريق النشر على الإنترنت وبجملة ١٢/٣/٢٠٠٧م قضت محكمة الجنح المستأنفة بتأييد ذلك الحكم، ورفضت دموع

(٢٦) حكم القاضي في ٢٧ يناير ١٩٤١م، خلا من المرجع السابق، ص ٥٣٣.

(٢٧) د. سليمان عبد المجيد، المرجع السابق، ص ٨.

المحامين الحاضرين معه بانتقاء الركن المادي والمحموي للجريمة باعتبار أن ما أبداه المتهم تعبير عن الرأي، مقررة في أسباب حكمها أن الثابت من مطلعة الأوراق ثبوت الركن المادي للجريمة موضوع الاتهام الأول والثاني المسند إلى المتهم، والتي قام شرف على شبكة الإنترنت على الموقع الخاص به وأوردت بعضًا من تلك العبارات:

«إن ما فعله المسلمون بالأمس (وكان يحدث عن بعض حوادث الفتنه لطائفية التي وقعت بالأسكنديّة) من سلوكيات فدية في الوقاحة والإجرام والبطشة يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أنهم قد أصبحوا وبلا على البشرية - أن التعاليم الإسلامية التي جاء بها محمد قبل أربعة عشر قرناً يجب أن تواجه بكل شجاعة وجسارة ويجب عليها أن تفضحها، ونبين سوءاتها، ونظهر لضعفان مساوئها، ونحلل البشرية من خطورها، ويجب علينا أن ننظر بعين العقل إلى هذه التعاليم التي تعمل على تحويل الإنسان إلى وحش مفترس لا يفقه في لغة الحياة سوى القتل والنهب والسلب والغصب وسبي النساء... يجب أن يعقد محكمة لكل رموز الإرهاب والتطرف الذين احتفظ لنا التاريخ الإسلامي بأسمائهم وأفعالهم الإجرامية بدءاً من محمد بن عبد الله مروراً بصحابته سفاكي النساء... يجب أن نبين للعالم حقيقة هؤلاء المجرمين الذين أصبحوا مع الأسف الشديد مثلاً علينا للعديد من شباننا... يجب أن نفضحهم، ونكشف زيف تعاليمهم، ونبين للعالم أنهم خطر يجب القضاء عليه، واستقصائه من جذوره. خافوا الإسلام وخشعوا عليه، وعلى رموزه بالإعدام المعنوي حتى تكادوا أن ما حدث بالأمس لن يتكرر... طالما بقي الإسلام على هذه الأرض لسنظل كل محادلاتكم لإنهاء الحروب والنزاعات والاضطرابات، فأصابع الإسلام القذرة ستجدها - كما عهدتموها - وراء كل مصيبة تحدث للبشرية».

فمنذ أن آمن الإنسان بفكرة وجود إله ما، وهو يمثل عدله بهذا الشكل الوهمي، تبرير بعض التصرفات والأفعال اسناداً إلى فكرة التعويض الإلهي الممنوح له بوعده مطلقاً للإله على الأرض... ٤٠٠.

وانتهت المحكمة - بحق - إلى أن ما أتت لمتهم من تلك الأفعال يعد ارتكاباً بركن المادي لجريمته المسبوبة إليه حيث إنه استغل أفكاره المتطرفة

بقصد إثارة الفتنة والتخفير من أحد الأديان السماوية والطائفة المتبعة إليه (الدين الإسلامي وطائفة المسلمين) فاصداً الإضرار بالوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي داخل الدولة، وتكدير السلم العام، وقد قام المحسم بترويج تلك الأفكار بأن قام بشرها على الكتابة من طريق شبكة الإنترنت عبر المواقع الخاص به، وأن المحكمة ترى في تلك الأفعال ما يمس شخص الرسول محمد ﷺ وصحابته، وهو ما يمثل اإفراء للدين الإسلامي، ولتظييراً لجميع المسلمين<sup>(٢٨)</sup>.

وهذا الحكم طليل حتى أن القضاء الجنائي دون غيره من جهات القضاء لا يزال هو الساحة الطبيعية لمحاسبة من يتعدى على الأديان، بما تقتضيه الأحكام الجنائية من دلة في السبب عند الإثابة، لأن الإرادة أصل ملغوص. وبما استقر لها من قواعد تقوم عليها، في القانون والقضاء المصري كما في غيره من قوانين الدول الحديثة، ويتحدد المصلحة المشمولة بالحماية الجنائية في هذا النوع من الأفعال، وهي السلم والسكينة العامة، وليست الأديان في ذاتها، تلك القواعد التي استقرت عبر تاريخ طويل من الاجتهادات الفقهية والقضائية التي توصلت إلى مؤلف لا يقتل بمسحة العيلة أو بخلائها، ولا يلزم الدولة بمحاصيها أو حماية المعاة عسما، ولكنه يحمل على حديتها من التعدي والأفراء، ويضع الحدود الفاصلة بين المناقشة العلمية الرزينة والتعدي على الأديان بالإفراء والأفراء، وهو المؤلف الذي يتفق مع طبيعة الدولة الحديثة التي لا تقوم على أساس ديني.

١٩٩٦ - ومع اتراح الدولة المصرية في دستورها وقانونها وقضاءها نموذج الدولة الحديثة المدنية، فقد كان لسكالة الدين فيها، والملاحع الخاصة التي اتحلها تلك النموذج في التطبيق المصري أثره في التعامل مع نقاط التماس بين حرية البحث العلمي، والإبداع الأدبي من جهة، والتقليد الديني من جهة أخرى. وإذا كانت التصور القانونية قد تشابهت، فإن ملاحع الخلاف قد ظهرت في التطبيق القضائي بين القترين، انليالية التي تلت دستور ١٩٩٣م، والمرة الراجعة. وبمكسا إدراك العروق في تعامل الدولة، وبصفة خاصة

(٢٨) الحكم الصادر في القضية رقم ٨٢٤٠ لسنة ٢٠٠٧م جيع متافه شرق الإسكندرية بجلة ٢٠٠٧/٣/١٢م (غير منشور)

القضاء، بين الفهم الغير الي الذي يوسع من مجال البحث العلمي والإبداع الأدبي، وما آل إليه الحال في مصر المعاصرة، من خلال استعراض الحثيات التي استندت إليها بعض الأحكام القضائية في عدد من القضايا القديمة والحديثة. وقد سبق لنا أن أشرب في المصحات السابقة إلى القواعد التي استقرت في القضاء الجنائي قديمًا وحديثًا، للمجتمعية على التعدي عملي الأديان. على أن الأحكام والقرارات التي نتناولها فيما يلي لم تقتصر على المجال الجنائي وكان للقضاء الإداري دور كبير فيها، كما وأن مصادرات الكتب والحساب على ما ورد فيها من بحث عملي كان لها الجانب الأكبر منها.

ونأخذ على ما نقول مثلًا في الفترة الليبرالية قضية كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق وقضية كتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين، وفي عصرنا لمرافعة قضية التفريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد وزوجته، وحكم مصادرة كتاب «مقدمة في لغة اللغة» للدكتور لويس عوض، وحكم وقف منح الشاعر حلمي سالم جائزة الطوق، وحكم إلغاء ترخيص مجلة «البدع».

فقد ألف المرحوم الشيخ علي عبد الرازق كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، عام ١٩٢٥م في عظيم سعي الملك فؤاد وثبات إسلامية إلى تنصيبه خليفة للمسلمين بعد إلغاء الخلافة في تركيا، محاولًا إثبات أن الإسلام لم يفرض على المسلمين نظامًا خاصًا يجب أن يحكموا به، بل ترك لهم مطلق الحرية في تنظيم الدولة طبقًا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي يوجدون فيها مع مراعاة تطوّرهم الاجتماعي ومراعاة ملابسات الزمن، وأن الخلافة ليست نظامًا دينيًا، ولم يأمر به القرآن.

وقد تمت علة عرائض إلى مشيخة الأزهر تضمنت اتهامات بأن الكتاب المذكور يحوي أمورًا مخالفة للدين، ولتصوص القرآن، والشريعة، وإجماع الأمة وسنّها.

١ - جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالعلم، والتبديد في أمور الدين

٢ - أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين، ولا للإبلاغ الدعوة إلى العالمين

٣ - أن نظام الملك في عهد النبي كان موضوع حموض أو إيهام أو  
نقص وموجاً للميرة

٤ - أن مهمة النبي كانت بلاغاً لتشريعة مجردة عن الحكم والتعبد

٥ - إنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد  
للأمة من يلوم بأمرها في الدين والدنيا.

٦ - إنكار أن القضاء وظيفة شرعية.

٧ - أن حكومة أبي بكر، والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا هيئة<sup>(٢٩)</sup>.

ورد الشيخ علي عبد الرزاق على هذه الاتهامات بما يفند في مذكورة  
لنمها إلى هيئة كبار العلماء سبقها ببلغ بعدم اختصاص الهيئة بمحاكمة<sup>(٣٠)</sup>

ولا أن الهيئة في ذات يوم المحاكمة، ١٢ أغسطس ١٩٢٥م رفضت  
القطع، ثم استمعت للمرافعة، وحكم شيخ الأزهر، ومنه أعضاء الهيئة الأربعة  
والمشرون، بصحة ما نسب إلى الشيخ علي عبد الرزاق من أمور، وأنها مما  
لا يناسب وصف لعالية، ومن ثمَّ بإخراج الشيخ علي عبد الرزاق من زمرة  
العلماء. وهو الأمر الذي يترتب عليه صحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر،  
والمعاهد الأخرى، وطرده من وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية  
دينية كانت أو غير دينية، استنداً لنص المادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة  
١٩١١م. وأودعت الهيئة أسباب حكمها لاحقاً، وتولت فيها الرد على مذكورة  
الشيخ علي عبد الرزاق بنقلاً بنقلاً في إطار من الجدل الرصين في أمور التاريخ  
الإسلامي الذي يتناول مدى صحة قوله على ما ذهب إليه<sup>(٣١)</sup>.

وفور صدور القرار أرسل شيخ الجامع الأزهر - رئيس الهيئة - برقية إلى  
القصر الملكي يرفع فيها آيات الشكر على حفظ الدين في عهد الملك من  
عبث العدائين والحاد الممنهين<sup>(٣٢)</sup>

(٢٩) من حكم هيئة كبار العلماء في ١٢ أغسطس ١٩٢٥م الإسلام وأمور الحكم، دراسة  
ووثائق بقلم محمد معارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦م، ص ٧٣

(٣٠) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦٨

(٣١) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٩١

(٣٢) المرجع السابق، ص ٩١ - ٩٢



وعقب الشيخ علي عبد الرزاق على ذلك الحكم بأنه مطلق ومخالف للدستور الذي كفل حرية الرأي لكل مصري، وأنه لا سابقة له، وقد بقي على قاموس مصر في أيام الحديوي عباس عقب إضراب الأهر عام ١٩٠٩م، ولم يفتق ثقل هذه الحالة، وأن الحكم لن يتنص من كتبه في نظر الرأي العام الإسلامي<sup>(٣٣)</sup> كما قال. إن ذلك الحكم في حقيقته رأي لكبار العلماء؛ إذ ليس للهيئة التي أصدرته حق شرعي أو قانوني في أن تقوم منه مقام المحاكم<sup>(٣٤)</sup>.

وإذ أُبلغ القرار إلى وزير الحفانية؛ لتنفيذه - باعتبار علي عبد الرزاق قاضياً بمحكمة المستورة الابتدائية الشرعية آنذاك - فقد باهر علي عبد الرزاق بالكتابة إلى وزير الحفانية حينها عبد العزيز باشا فهمي، موضحاً مطاعته على القرار المذكور في أمور ثلاثة:

١ - أن ذلك القرار مطلق؛ لتجاوز هيئة كبار العلماء ولايتها، التي تشمل العاملين بالأزهر، والمعاهد التابعة له، في حين أنه موظف بوزارة الحفانية وتابع لها، ومن ثمّ يكون قرار الهيئة مجاوزاً لاختصاصها ومحدوثاً.

٢ - أن القرار مخالف للدستور الذي كفل حرية الرأي، وقرر إنشاء ما يتعارض مع نصوصه من قوانين.

٣ - أن البحث العلمي لا يمكن اعتباره بوجه من الوجوه شيئاً لا يناسب وصفه العالي، ولا مما تنطبق عليه المادة (١٠١) المذكورة<sup>(٣٥)</sup>.

وفي ١٩٢٥/٩/٥م أرسل وزير الحفانية إلى لجنة قسم القضاء بوزارة الحفانية طالماً الرأي فيما إذا كان:

١ - نص المادة ١٠١ يعطي الهيئة اختصاصاً أصراً على الأعمال القضائية التي تمس كرامة العالم كالتفصيل وشرب الخمر ونحو ذلك مما يتعلق بالسلك الشخصي أم يمتد ذلك إلى انخراط في الرأي

٢ - وعلى فرض أن اختصاص الهيئة شامل بحسب المادة، فهل يظل

(٣٣) حدث منه شره جريدة السياسة، في ١٤ أغسطس ١٩٢٥م، المرجع السابق، ص ٩٨

(٣٤) مقال نشر كافتاحه لجريدة السياسة، في ٨ سبتمبر ١٩٢٥م، المرجع السابق، ص ٩٨

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٠٠ - ١٠١

حكمها سادياً في ظل مواد الدستور ١٢، ١٤، التي حمت حرية الرأي، والمادة ١٦٧ من «التي نصت على استمرار سريان ما سبق صدور الدستور من قوانين ومراسيم وأوامر بشرط أن يكون منافها متعقاً مع مبادئ الحرية والمساواة التي يكتنفها الدستور».

٣ - ولما كان نص المادة شاملاً، وغير متعارض مع الدستور، وحكم الهيئة صحيحاً، فهل يجب تنفيذ العقوبة القلبية أم تسقط أحكام الدستور<sup>(٣٦)</sup>.

ولم ترد الإجابة من لجنة القضايا، ولما من الملك الذي أقال وزير الداخلية، وحُيّن محله علي ماهر باشا، الذي ترأس اجتماع المجلس المفصوص بوزارة الحفانية في ١٧ سبتمبر ١٩٢٥م الذي قرر بإجماع الآراء فصل الشيخ علي عبد الرازق من وظيفته، استدقاً على أن اختصاص هيئة كبار العلماء ثابت، وحكمها لا يقبل الطعن بنص المادة (١٠١)، ولما كانت الوظيفة التي يشغلها علي عبد الرازق من وظائف العلماء أي: وظيفة دينية، فهي لا تحمل إلا لمن كان مقرباً بأنه من رجال الدين. ولما كان من المقرر أن لكل جماعة حقاً مقرباً يجوز لها أن تطرد من هيئتها كل عضو ترى أنه غير لائق بها، فللهيئة أن تخرج أي عالم من زمرة العلماء، ولو لم يكن ثمة قانون ينص على ذلك<sup>(٣٧)</sup>.

وأما ما كان وجه الرأي في التفسيرات الدلالية التي بني عليها حكم هيئة كبار العلماء، فقد علق عليها الشيخ علي عبد الرازق بأنها التي جعلتها عبارة عن مباحث دينية، ومناقشات علمية قد يكون من حق المفتين بالدين أو بالعلم أن يبحثوها كما تبحث مسائل العلم والدين... أما الآن فنكتفي بأن سجل على حضرات السادة كبار العلماء، أو نسجل لهم، رجوعهم عن مآرق لجوا فيه أو قاصوا، ولو لم يرجعوا لكان شأنهم فيه مسا لا يُرعى. فقد كانت التهمة التي أعلت بها، وطلبنا للمحاكمة من أجلها: أن تتأتى لنا المشتل على أشياء «لا تصدر من مسلم، فضلاً عن عالم»، وتلك تهمة شبيهة ترمياً بهم دي شعبين فهي ترمي إلى إخراجنا من زمرة العلماء أولاً،

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٠٢

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦

ولعل ذلك قد يهون، ونرمي إلى إخراجنا - والعياد بالله - من عداد المسلمين ثانيًا، وبذلك التي لا برصى بها، ولا يبيحها لأحد. ولقد أحمنا التهمة الثانية، حتى هانت الأولى بحانيها. ولقد حمدنا الله لنا، وللقوم حين قرأنا أسباب حكم هيئة كبار العلماء، فوجدناهم تراجعوا عن اتهامنا بشيء (لا يصدر من مسلم)، وقصروا بحتمهم على ذممة العلماء، وبما ياسبها، وبما يناسبها<sup>(٢٨)</sup>.

ونحن حين نقرأ تفاصيل هذه «المحاكمة» بعد نحو خمسة وسبعين عامًا من ولادتها، لا نملك إلا أن نبدي إعجابنا بمستوى النقاش والجدال - فيما يخص القانون - من كافة أطرافها. فالكتاب وُضع في ظروف معينة ولمواجهة توجه معين للسلطة الملكية، ويمكن أن تكون عليه مأخذ علمية كثيرة. وهيئة كبار العلماء تصدت لما ورد فيه بنقاش علمي دفين، واتخذت قرارًا بالقضاء كاتبه من بين صفوفها، وهو حق لها حسبما انتهى قرار المجلس المخصوص رغم صغته. لوالصحة بالمؤالفة السياسية، ولكن الهيئة، حسبما سجل الشيخ علي عبد الرازقي التفتت عن الحكم عن حقيقة، ولم تجرؤ على إخراجها من ذممة المسلمين، ومن ثم فقد ظل الأمر في إطار القانون والمؤسسات وحرية البحث العلمي، ولم يتجاوزها إلى انتقش في العقائد.

١١٧ - مثال آخر حفظه التاريخ لتأثير التنكيس الدستوري لمبنى الدولة في الفترة الليبرالية، هو الفرد الذي أصله الأستاذ محمد بور رئيس نيابة مصر في ٣٠ مارس ١٩٢٧م بحفظ الأوراق لإدارته في البلاغات التي قدمت ضد الدكتور طه حسين من أحد طلاب الأزهر في ٣٠/٥/١٩٢٦م ومن شيخ الأزهر في ٦/٥/١٩٢٦م، ومن أحد أعضاء مجلس النواب في ٩/١٤/١٩٢٦م بأنه ألب كتابًا أسماء في الشعر الجاهلي كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي ﷺ، وأهجا بذلك ثائرة لمشعنين، وأتى فيه بما يخل بالنظام العامة، وتعدى على النكس الإسلامي وهو دين الدولة، وطعن، وتعاد الإجراءات ضدّه، وخلاصة ما أسند إليه المبلغون أنه كذب لقرآن في إخباره عن إبراهيم، وإسماعيل بقوله «المتوردة» أن تحدثنا عن إبراهيم، وإسماعيل، وللمقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة،

(٢٨) المرجع السابق، ص ٩٦ - ٩٧

والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثت بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، وشاة العرب المستعمرة فيها، ومن مضطرون إلى أن يرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأنه يرمم أن الفقرات السبع للقرآن لم تنزل من عند الله، وإنما قرأها العرب حسب ما استطاعت، وأنه طعن على النبي بقوله: «أمر ما افتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها، وأن انقراض بنسب النبي والتحقير من قدره تعد على الدين، وجرم عظيم يسيء للمسلمين والإسلام، وأنه أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم».

وإذا رأى الأستاذ ليس النهاية «أن العبارات التي يقول المبغضون إن فيها طعنًا على الدين الإسلامي إنما جاءت في الكتاب في سياق الكلام عن موضوعات كلها متعلقة بالفرض الذي أُلّف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لا يجوز انتزاع تلك العبارات من مواضعها والنظر إليها منعزلة، وإنما الواجب اتوصل إلى تقديرها تفسيرًا صحيحًا، وبحثها حيث هي في مواضعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه، ولذلك يمكن القول على قصد المؤلف منها وتقدير مسئولية تفسيرها صحيحًا» إذ رأى ذلك فقد انصرف إلى معالجة الكتاب، وبخصوصاً الفصل الرابع منه الذي حاول المؤلف فيه أن يقدم الأدلة على أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي لا تحتل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه، واستعرض حجج المؤلف في هذا الصدد، ورأى أنه «وضع السؤال وحاول الإجابة عليه، وتطرق في بحثه إلى مسائل في غاية المصطورية صدم بها الأمة الإسلامية في أمر ما لديها من شعور ولوث نفسه بما تداوله من البحث في هذا السبيل بحير قائمة، ولم يوفق إلى الإجابة»، ونقش أخلة المؤلف في شأن إبراهيم

(٢٩) ملاحظ كتاب ولاد سلاوي هذه المناكبات الأدبية والفكرية ودراسة في الخطاب والتأويل (رسالة دكتوراه - جامعة محمد الخامس ٢٠١٧ - ٢٨١ الرباط ٢٠٠٣) مركز القاهرة، دراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٦٧ - ٢٨٢

واسماعيل مناقشة المتخصصين، وأورد بعضاً من أجوبته ووضحاته في التحقيق بما يكفي لبيان وجهة نظره، أخذ عليه أنه تورط في برهنته في مواقف لا صلة بينها وبين العلم، وأباح نفسه أن يخلط بين الدين والعلم، وهو المقاتل بأن اسير يجب أن يكون بمعزل عن هذا النوع من البحث الذي هو بطبيعته قابل للتعبير والتفنن والاشك والابتكار، ثم انصرف بعد ذلك إلى مناقشة مسألة القراءات الصيغ، مناقشة علمية موقفة، ليخلص إلى أن المؤلف لم يتعرض لمسألة القراءات من حيث كونها مُتَزَلَّة أو غير مُتَزَلَّة وأن ما ذكره المؤلف في هذه المسألة بحث علمي لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض عليه، وعرض لمسألة نسب النبي، فاستخلص من كلام المؤلف أنه أورد هذه العبارة في معرض حديثه على الدين والشعائر والشعر، وأن الاشتغال كان غرضه في بعض الأحيان إثبات صحة النبوة وصديق النبي، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس إرضاء لحاجتهم في أن يروا المعجزة في كل شيء مشتبهاً إلى أنه لا يرى اعتراضاً على بحثه على هذا النحو من حيث هو، وإن كان يلاحظ عليه أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبي، ونسبه في قرين جديدة خالية من كل احترام بل بشكل تهكمي غير لائق دون داع في البحث، ونعيب مثل هذا فيما يتعلق بأولوية الإسلام في بلاد العرب، وأنه دين إبراهيم خير معترض على مذهبه في البحث أخذاً عليه سوء التعبير<sup>(١٠)</sup>.

ومن ثمَّ عرض لنصوص الدستور المتعلقة بحرية الرأي والمادة (١٢٩) من قانون العقوبات الأهلي التي تجرم التعدي على الأديان، مستعرفاً أركان الجريمة، وهي التعدي، ووقوع التعدي بإحدى وسائل العلانية، ووقوعه على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علناً، والقصد الجنائي مفسراً التعدي، على ضوء المواد ١٥٥، ١٥٩، ١٦٠ من قانون العقوبات بأنه أكل مساس بكرامة الدين أو انتهاك حرمة أو الخط من قدره أو الأضرار به<sup>١١</sup> لأن الإعاقة تشمل كل هذه المساس، واجتاً صفة في الوجه الأول من أوجه الانتهام المنسوبة إلى المؤلف من أن الإسلام استغل قصة مدفقة هي قصة هجره إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبنائها الكعبة، واعتبارها أسطورة من تلميح اليهود، وجد فيه سبة التضليل إلى الدين الإسلامي في أمور هي من الصفات

(١٠) المرجع السابق، ص ٢٦٨، ٢٧٩

الثابتة، ومثل ذلك هي الوجه الرابع، (سب اسي) الذي وإن لم يكن فيه طعن ظاهر فيه تهكم يشع من الخط من قدره، ولم يجد مأخذاً في بنية أوجه الاتهام لا من الساحة العلمية ولا الأدبية ولا القانونية، ورأى تواضع ركس إعلانية، وأن التعدي وقع على أحد الأديان الذي يؤدي شوائره هنا<sup>(١١)</sup>.

أما بخصوص «الفصل الجنائي»، فقد أشار إلى إنكار المؤلف أنه يريد انطعن على الدين الإسلامي وقوله: إنه إنما ذكر ما ذكر في سبيل البحث العلمي، مثيراً إلى ما قرره في التحقيقات من أنه كمنسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما ورد في القرآن منسوجاً لهم، ولكن كماله مضطراً إلى أن يذكر لمنهج البحث، فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لهم، مثيراً إلى مقال لاحق للدكتور طه حسين أشار فيه أن بداخل كل ما شخصيتين إحداهما عارضة تبحث وتولد وتحلل، والأخرى فاعلة تلد وتأنم وتفرح وتمزج وترضى وترغب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل، متفقاً هذا الرأي، وغالباً إلى أنه وفي موضع البحث عن حقيقة نية المؤلف سواء لدينا أن صحت نظرية تجريد شخصيتين عارضة ومعلنة أو لم تصح، فإنا على المرشحين يرى أنه كتب ما كتب في اعتقاد تام. ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه متساقاً في كتاباته بعامن قري متسقط على نفسه، وقد يتأ حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب وهو إن كان أصلاً فيما كتب إلا أن الخطأ، المصحوب باعتقاد الصواب شيء، ولصمد الخطأ المصحوب بنية التعدي شيء آخر... أن للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريق جديد للبحث هذا فيه جذو العطاء من الغربيين، ولكن لشدة تأثر نفسه مما أخط عنهم قد تورط في بحثه حتى تغلج حلاً ما ليس به حل، أو ما يراد في حاجة إلى إثبات أنه الحق، وأنه قد سلك طريقاً مظلماً فكان يجب عليه أن يسير على مهل، وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكادت النتيجة سير محدودة.

وحلص من ذلك إلى أن غرض المؤلف لم يكن مجرد انطعن، والتعدي على الدين، بل أن انبذات الماسة بالدين التي أوردتها في بعض المواضع

(١١) المرجع السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٠

من كتابه إنسا قد أوردتها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. مما ينتهي معه توأم القصد الجنائي متجهًا إلى حفظ الأوراق إداريًا

ويوضح هذا القرار منهج التعامل القضائي في الفترة استيرالية مع حرية البحث العلمي حين تقاطع مع الحماية الجنائية للأديان. والحرص على تبيين الحدود بين البحث العلمي أديين وبين الإساءة للأديان، على الرغم من جرأة البحث، واعتدائه إلى أمور هي في لبث العقيدة الدينية. ولكن القضاء في هذا الوقت كان وفيا للمفهوم الصحيح لنصوص القانون، مثلًا للحالة المدنية والفكرية للمجتمع في تلك الفترة، ومعبّرًا عن مدى التفتح الفكري والسياسي والقيادي المميز لمصر في ذلك العصر.

١١٨ - وتغير وجه مصر السياسي، واستحوذت الحريات السياسية منها والثقافية في الفترة الناصرية، وتصدعت المثهر المثبته في الفترة السفاتي على نحو لم يترك في صدور أو افول الناس مجالًا لسواها كما سبق وأشرنا في مطلع هذا الباب. وتغيرت معاهيم حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي، وتغيرت نظرة القاضي لدوره، واتسع مجال التصدي لحرية البحث العلمي والإبداع الأدبي حين تتصل بالدين. ولم يعد القضاء الجنائي بقواعده المستقرة والواضحة هو مجال التصدي الوحيد، بل أصبحت أوامر المصادرة من قبل السلطة التنفيذية والقضائية، وساحات القضاء الإداري، بل وقضاء الأحوال الشخصية، هي الساحة الرئيسة لهذا النوع من القضايا، فوالما سابقة ترشد هذا القضاء من بقايا عصر مشرق، بما يحمله ذلك من إلحاح لقضاء هذه المحاكم في إرساء قواعد جديدة، تناسب المرحلة التي تعيشها مصر والحالة الفكرية والدينية التي أصبح عليها المصريون، جمهورًا وقضاء، منذ ثلاثة أو أربعة عقود من عمر الزمن

ومن ذلك المحكم الذي صدر من محكمة جنوب القاهرة الابتدائية في ١٩٨٣/٩/٣٠م في التظلم رقم ٦٣٠ لسنة ١٩٨١م حصر أس دوله عليا، المعروف من بيابه أس الفولة العليا ضد الدكتور دوس عوض، والذي أيدت المحكمة فيه أمر ضبط كتاب مقدمة في علم اللغة العربية الذي نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب، بناء على البلاغ الذي تلقته الهيئة من إدارة البحوث والنشر بالأزهر، وورد فيه أن الكتاب يتضمن تهجفًا على اللغة العربية

والقرآن الكريم، ويتغير بعض الموضوعات التي تال من الإسلام، وتهاجم القرآن وتشكك في صحته؛ إذ ذهب المؤلف، في رأي وضع التقرير المرفق بالبلع - إلى أن منعب أهل الشعة في القول بقدم القرآن، وما تبته من القول بقدم اللغة العربية يرتبط بطريقة الوجود المسيحية التي تقول بقدم الكلمة، وأن كلمة جديدة أصلها فرعوني وهي كلمة سميت التي نهي ثلاثة، ومن ثم هناك علاقة بين العيسوية، وبين عقيدة التثليث المسيحية، وأن القول بغصب الجن خطأ يمثل تشنجات أهولوجية تتطلب تشنجات جيولوجية بما بعد اتهام تلخيص القرآني الموثوق به، وأن الإسلام ينطوي على المنصرية، وأن الكتاب ينطوي على النفس من شأن اللهجة القرنية، التي نزل بها القرآن الكريم، خاصة واللهجة العربية عامة، والنفس من شأن أصحابها، والتقليل من أثرها في تكوين اللغة العربية ومحاولة إرجاع ذلك الأثر إلى المنصرية والمنصرية، ويجعل اللغة العربية فرعاً من فروع اللغات الهندو - أوروبية<sup>(٤٢)</sup>.

ويحد أن نثبت المحكمة لجنة من الأساتذة أحمد حسن الباقوري، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن الشراقوي؛ لمطالعة الكتاب؛ لبيان ما إذا كانت هناك مغالطات فنية أو لغوية يتضمنها الكتاب، وما إذا كانت هذه المغالطات - إن وجدت - تعاليف خصوص الشريعة الإسلامية كمصدر لمستور والتشريع، وتعد لهجماً على الإسلام، وعلى اللغة العربية، والقرآن الكريم من عنده، صارت فاستبدلت تلك اللجنة بجنة أخرى تشكلت من ثلاثة من أعضاء شجعت البحوث الإسلامية - مقدم الشكوى - برأسهم رئيس المنجتماع لبقدهم بذات المهمة، فطلعت اللجنة ذات التقرير الذي استند إليه قرار المجلس<sup>(٤٣)</sup>.

وقدم دفاع المؤلف مذكرة استند لها إلى أن الكتاب صدر عن المؤسسة الحكومية المختصة بطبع ونشر الكتب القيمة، ومن المستبعد أن تنشر شيئاً يتشكك صراحةً بالنظام العام أو الدين، وقد تمت مراجعته مراجعة علمية شاملة، وظل متداولاً لمعة عامين، وأن المذكرة التي استند إليها قرار المجلس صدرت في اليوم التالي لقرارات سبتمبر ١٩٨١م، وهي من ثم تدرج في إطار البحر الممحوم السائد وقتها، والذي يادر العهد الجديد إلى إزالة آثاره،

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٨٢ - ٢٨٦

(٤٣) من حكم المحكمة، خلا من وراء سلاوي، المرجع السابق، ص ٢٩٧



وأن جملة من المفكرين المصريين البارزين، متذبحوا ذلك الكتاب، وأن المؤلف لم يقل شيئاً من عبثه، وإنما استند إلى ما قرره كبار أئمة الفقه العربي والإسلامي، ولم يقتصر على استعراض فكر معين دون غيره، فتناول أفكار المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والشيعة، وأن مذكرة مجمع البحوث اجترأت الأفعال التي استندت إليها، فمصحح رأي الكاتب؛ لتخلص إلى النتيجة التي حملتها<sup>(٢١)</sup>.

ورفضت المحكمة ذلك الطلوع، واستندت إلى أن حرية الرأي في نظر الدستور ليست حرية الصغرة، أو الأزداء بالشرائع، أو التحريض على ما هو قائم في المجتمع، وأن المادة (١٠٢) تكرر طويات نص على طاب كل من أذاع عشتاً أو بهانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة أو مشيرة إذا كان من شأن ذلك تكدير الأمن العام أو إهذاء مشاعر وعشائر الطيانات الأخرى، ولا يشترط للحداب صحة البيانات والأخبار الملهدة، بل يكفي أن تكون مغرضة

ثم قررت المحكمة أن ما ذهب إليه المؤلف من أصل كلمة «صمد» يتعارض مع آيات القرآن التي تشهد له بالوحدانية، وأوردت كثيراً منها، وأن إنكاره لمصعب جنوب الجزيرة العربية يخالف الثابت في آيات سورة سبا، وأن قوله: إن الإسلام يخصص طبقات أخرى غير طبقات التقوى، والعمل لصالح هي طبقات الجبرق العربي، والذعة العربية هو افتراء لا يطابق الواقع أو الحقيقة، حيث إن من أحلام وعلماء الإسلام من لا ينتمون إلى الجنس العربي، وأن المؤلف بقوله: «ماذا بهمننا إن كان الإنسان قد انحدر من جمجمة واحدة أو من جماجم متعددة أو من وطن واحد أو مواطن متعددة، قد خالف النص القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَنُسَلَّكُمْ فِي صُفَىٰ لَبَاسٍ إِنَّكُمْ إِذًا خَلْقٌ كَرِيمٌ﴾، وأن التمسك الإمام الشافعي بامصعب، لأنه قال: إن لغة القرآن اللغة العربية لغو من الفاظ أعجمية، في حين أن اللغة العربية حوت أفعالا أعجمية كانت متداولة في صدر الإسلام وهي الجاهلية، يناقض بعض ما أورده في كتابه كما يناقض قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرٌ لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَانُوا مُتَعَبِينَ﴾، لتحصن إلى القول إن «الشيء من ذلك، وهو قليل مما حو الكتاب من مغالطات وبهيم وتزييف لحقائق مد لأرل، وحتى لأرل

(٢١) المرجع السابق، ص ٩٨٧ - ٩٩٣

بكتاب أموله رحمته عرقاً وهدياً ومرشداً وميضاً بلغة صرف رحمته بأهـ اللغة العربية متخذاً المؤلف المعروف ضده من مصطلحات أحرجه لنفسه فقرر أنها بناء على دراسة عمية قام بها استرقت عشر سوات عشرون سنة أكثر، أقل، ألم يقصر رحمته **﴿إِنَّا شَرَرْنَا الْإِنْسَانَ أَنَّهُ لَكَّرَ لَنُحْطِيقَ﴾** رحمته يأتي بشر خلف الله سبحانه؛ يتولى تبليج كلماته، وهو القائل رحمته **﴿لَا يُكَلِّمُ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ﴾**... حتى يمكن أن يجيء لمعروض ضده بعد جوابي أربعة عشر قرناً هجرية؛ ليقول: إن اللغة العربية التي نزل بها القرآن كانت قد تداخلت مع لغات أخرى... كما يبين أن العرض من المؤلف ليس مجرد البحث العلمي، بل إن به لمزاً مستتراً يقول مؤلفه إن الصنعة تسمى؛ الخالوث في اللغة المصرية القديمة، وكذلك في اللاهوت، ولا يسع المحكمة والحال كذلك بالرمح من كون تلك الأمور كما قرر مؤلف الكتاب على لسان محاميه قد قامت بطبعها مطابع الدولة وإشرافها، لا أن تقول كمنعها في هذا المؤلف العلمي بالتحريض على الفتن والفتنة، وبحوي كثير من الهدم للأسس في الكون والخلق والحياة والأخرة والدين الإسلامي الحنيف الذي وسع كل شيء حتى المفرضين، وأن تظني بتأييد أمر الضبط لهذا الكتاب الذي يتال من الإسلام، ويهاجم القرآن، ويحكك في صحة ما جاء به، ويتهجم على علماء المسلمين، ويصفهم بما ليس لهم رحمته <sup>(٤٥)</sup>.

وإذا قارن بين هذا الحكم والتشريعات الواردة في حيليات القوانين السابقين؛ لتبين لنا مدى التحول في مؤلف القضاء المصري من حيث حدود حرية البحث العلمي التي ضاقت كثيراً، فالكاتب المحكوم بمصادقته كتاب في لغة اللغة تصيب قراءته على غير المتخصصين، وهو مدلل للمناقشة العلمية الزينة؛ وكأنه أحد أهلام الفكر المصري الحديث. والمجهز إلى تعيين لجنة من شيوخ الجعوت الإسلامية، وهو جزء من الجهة الشاكية بدلاً من لجنة المتخصصين التي كانت المحكمة قد عينتها، رغم أن ذلك من صلاحيات المحكمة، أمر لا يحل من تأخذ. على أن الملصق الأهم هو مجابهة الحكم بالبحث العلمي بالتوايت المفيدة، وتعاذه لمة السجل اندسي منطقاً له، وهدم وقوفه على المصنعة المحمية، وحدود بصرى القانون ولا

(٤٥) د. ولاد سلاوي لغة المحاكمات الآنية والفكرية، مرجع سابق

في ثانيا دفاعه العقيدى بما يمثل خطئا، ومرحلة أولى على طريق التحول من محاكم القبول إلى المحاكم الدنية

١١٩ - على أن الأمر تجاوز حدود المصادر، وبساحات القضاء الإداري والجندي؛ ليدخل دائرة قانون الأحوال الشخصية، ويصل إلى حد المصلحة حين اتخذ بعض الأشخاص من بعض البحوث التي قام بها الدكتور نصر حامد أبو زيد في مجال تخصصه العلمي في كلية الآداب بجامعة القاهرة وذهب إليها إلى أن لهم بعض الأئمة لنصوص كتاب الله، والسنة النبوية قد أدى إلى فرض مجموعة من المفاهيم التي تفيد الفكر والمجتمع، مبررا لإقامة دعوى تهدف إلى إثبات كفر الباحث، ومن ثم وجوب التفريق بينه وبين زوجته. مما يندرج في ظاهرا انتشرت في السنوات الأخيرة، وهي وجود طائفة من الناس يهتمون بتتبع الإنتاج الفكري والأدبي والفني بحثا عما يمكن أن يمس من قريب أو بعيد ما يعتقدون أنه صحيح الدين، والمجهر إلى القضاء بالدعوى لمصادرة هذا الإنتاج ومصادرة أصحابه. ويستند هؤلاء إلى دعوى الحسبة المبرورة في انطقه الإسلامي كسند للقول بتأثير مصلحة لهم في الدعوى؛ ثلاثيا لشرط قبول الدعوى في قانون المرافعات، وهو أن تكون لرافعها مصلحة مباشرة تفلح عليه صفة في التقاضي.

ونظرت الدعوى المذكورة أمام درجات التقاضي كافة، بعد أن حكمت محكمة أول درجة بعدم قبولها، ألغت محكمة الاستئناف ذلك الحكم، وأثبتت الدعوى، وحكمت بالتفرقة بين الزوجين، المدعى عليهما والمتمسكين بمصلحة الزوجية، بعد أن خلصت لكفر المدعى عليه الأول رغم تمسكه بظاهر بأنه مسلم، ثم أقرت محكمة النقض ذلك الحكم. ورغم أن المحكمة سمحت إلى ثلاثي آثار حكم الاستئناف الذي شكّل لهما أرساء من مبادئ، وفي الأعياد التي استند عليها لجنة للثقافة وللغذاء باستصدار قانون بقيد دعوى الحسبة، ويجعل تحريكها في يد النيابة العامة، فقد تنسبت محكمة النقض الأسباب؛ لتقضي بكفره، وتخرجه من دائرة هذه القانون، وإن في تقريرات هذه الأحكام، ولعتها من الدلالات ما يجعل لنا العذر في أن معرض لها بتعجيل كبير، وبوسع المجال لاقتباسات مطولة منها

وقد حذب المدعون في الدعوى رقم ٥٩١ لسنة ١٩٩٣م شرعي كلني

الجيرة التعريق بين الدكتور نصر حامد أبو زيد ورواجته، على أساس أنه قد نشر عدة كتب وأبحاث تضمنت كتمراً يخرجها عن الإسلام، ويخلق عليه وصف المرتد، ومن آثار الرقة العرقه بين الرواجين؛ إذ ليس لمرتد أن يتزوج لا بمسلم ولا بعير مسلم (إد الرده في معنى الموت ويمرلته)، ويقع الفرقه بالردة بممها فثبتت في الحال، وتقع بغير قضاء القاضي سواء كانت الروجه مسلمة أو غير مسلمة.

راستقوا في اتهامهم المدهى عليه بالكفر إلى تقرير أهده عميد كلية دار العلوم عن كتاب المدهى عليه الشُّنُون الإمام الشافعي وتأسيس الأبيولوجية الرسطية، والذي رأى فيه أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لتصوصي القرآن والشُّنُون إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وتخفيفها، وأن الذي لا يرتضي الانصياع المطلق للنصوص المقدسة خارج عن حد الإيمان بأهات من القرآن كثيرا جداً [أورد بعضاً منها]، ونسب إليه التقرير أنه قال في كتابه: إن الشافعي قرر مبدأ عالي الخطورة فحواه: إن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو التنازلات التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء، وقد ساء هذا المبدأ تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني الأمر الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه، وأن هذا القول من المدهى عليه مناقض لقوله تعالى: ﴿وَرَوَّكُنَا كَلِمَتَكَ الْكِتَابَ يَتَنَبَّأُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّذْكَرٍ وَرَحْمَةً وَتُزَكَّرُ﴾ [سج: ١٨٩] وأنه قال: إن الشافعي حين يؤسس مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات تأسيساً عقلياً بديلاً، وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل، ومؤدى هذا - في رأي واضح التقرير - إن إبقاء العقل لا بد معه من رفض النص

كما استند المدهون إلى بحث أهده أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم عن كتاب المدهى عليه مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - تضمن - في رأي واضح التقرير - إن ذلك الكتاب تضمن كتمراً يخرج صاحبه عن الإسلام وسها قوله إن لإسلام دين عربي، وأن الفصل بين العرويه والإسلام يخلق من مجموعة من الافتراضات المدهية، وهو ما يتعارض مع آيات كثيرة في القرآن [أورد بعضاً منها] وأنه ذكر أن القرآن في حقيقته

وجوهه متج ثقافي، والمقصود أنه بملك شغل في الواقع والثقافة خلال فترة تبرد عن العشري عامًا، وأن الإيمان بوجود ميت فيريقي سابق لنصر يطرس هذه الحقيقة البديهة، ويعكر إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصر. وقد كثر هذا المعنى في بحث آخر به وراذ عليه أن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود آدمي قديم للنصر القرآني في الفرج المجهول باللغة العبرية لا تزال تصورات حية في ثقافتنا، وأن ذلك ممناه - استنادًا إلى الدكتور هيد الصور شاهين - أن المذهبي عليه يرى أن إعجاز القرآن بهذه المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة، وانتماءه إلى المصادر الغيبية أسطورة<sup>(١٦٦)</sup>. وانتمى المدعون صحتهم بأن دعواهم هذه من دعاوى الحسبة<sup>(١٦٧)</sup>، يدافعون بها عن حق من حقوق الله تعالى التي يموه لعمها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم؛ لأن جل مباشرة المرأة وحرمته من حقوق الله تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها، ويدافع عنها.

ورد المذهبي عليه هذه الدعوى بأن العبارات التي استند إليها المدعون عبارات انتزعت من سياقها، واستخلصت بسوء قصد؛ لتنسب إليه الردة. وأن تلك العبارات المجتزأة من سياقها قد فهمت فهمًا خاطئًا لا تتوله الكتب المشار إليها، ولا لعبارات المجتزأة على حد لها. وأن ما قصده بالتحريم من النصوص هو التحريم من نصوص الأسلاف من الفقهاء، والتحريم من قبلها دون إعمال العقل. وأن مناقشة آراء الإمام الشافعي ليس ردة أو كفرًا، وأنه

(١٦٦) وفاء سلاوي، المرجع السابق، ص ٣٦٦ - ٣٦٨.

(١٦٧) الحسبة في اصطلاح الفقهاء هي العمل بما يحسب عند الله من أمر معروف ظهر لرقه أو نهي عن منكر ظهر فعله، وهي من موهي الكفاية ولصنع من ولاية شرعية أصيلة - أو استعانة - أعضائها الشارح من كل من أوجبها عليه؛ وطلب منه القيام بها. وذلك بالتقدم إلى القاضي بالدهوى أو الشفعة لقيه أو باستعانة المحسب أو رائي المظالم تلبية المأمرة، ودعوى الحسبة تكون فيم هو حق له أو فيما كان من الله فيه غالبًا كالدهوى بآيات الطلاق البائن أو بالنصر بين زوجين رواجهما فاسد أو بسبب ردة أحدهم برجموه من دين الإسلام. وجمهور الفقهاء على عدم بقبول بشرط الإذن أو التصريح من ولي الأمر. وإذا ترك كل المسلمين الحسبة باعتبارها واجبًا كفائيًا آمنوا جميعًا، بل إنها تكون فرض عين على المسلم القادر عليها، إذا لم يتمكنها جهه. في شأن أمر لا يعلم به إلا هو، فلا يقبل القول بانتفاء صحته واقع هذه الدعوى طالما سقطت شروط الحسبة - لأنه مطلوب منه خرها الاحتساب. فيكون شاهدًا فيها لإثباتها ونالها بالمقصود من أن ر حدة، وله ما للمقصود من حق إيداع الطلقات، والدفع وأوجه الدفاع، وسنابة المبر في الدعوى حتى يتسهم التراجع (س حكم النقض في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٢٤ قضائية بحسبه ٢ مارس ١٩٦٦م).

لم يكر أن الإسلام موجه للبشر كافة في أي من مؤلفاته، وأنه باجتهادهم يرتكب أئمة من الأمور التي نسبتها إليه صحيفة الدعوى. ودفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بظن الدعوى؛ لأن المحكمة لا تختص بالمحكم على صحة إسلام مواطن أو بدته<sup>(٤٨)</sup> ويعلم قهولها لرفعها من غير ذي صفة؛ لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعي<sup>(٤٩)</sup>.

وبجلسة ١٩٩٨/١/٢٧ قضت المحكمة (١١) بمحكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية، والولاية على النفس بعدم قبول الدعوى. وعللت المحكمة مخالفتها لقضاء سابق لمحكمة النقض<sup>(٥٠)</sup> بأنه متى كان قضاء النقض المشار إليه ثم يُنزل على مناقشة نصوص وأحكام السابقين الأولي<sup>(٥١)</sup> والخاصة<sup>(٥٢)</sup> من القانون ٤٦٢ الذين عرفوا بين القواعد الإجرائية والقواعد الموضوعية، وجعلنا قانون المرافعات هو القانون العام الذي تطبق أحكامه في كل مسألة إجرائية لم يرد لها حكم في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وإذ إغفاله لهم مع قيامهما واستمرار سيرهما، يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أي قضاء يخالفهما. فضلاً عن أن هذا الحكم أصبح، بعد صدور دستور ١٩٧١م - منسحراً من مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة في قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء؛ إذ أطلق إحمال أوجع الأقوال في

(٤٨) المرجع السابق، ص ٣٦٩ - ٣٧٩.

(٤٩) من مفاهيم الحكم الصادر في الدعوى رقم ٤٩١ لسنة ١٩٩٣م شرعي كأي الجيزة، المرجع السابق، ص ٣٨١.

(٥٠) حكم محكمة النقض في الطعن رقم ٢٠ لسنة ٣٤ ق. أحوال شخصية بتاريخ ٣٠ مارس سنة ١٩٩٦م المبني على أن حكم المادة ٢٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية؛ إذ نصت على أن اقتصر الأحكام طبقاً للمفهوم في هذه اللائحة والأرجح الأحوال من مذبح أبي حنيفة ليس عد لأحوال التي نص فيها قانون المحاكم الشرعية من قواعد عامة (أنوعية والوارث) يجهل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية. وما نحل فيها إلى أرجح الأقوال من مذبح أبي حنيفة. القانون العام في مسائل لأحوال الشخصية من ما تحرق في هذه المسائل بين قواعد الموضوعية وقواعد الإجرائية.

(٥١) تنقل المحاكم الشرعية والمحاكم المحلية ابتداء من أول يناير سنة ١٩٥٦م وإسالة الدعوى المستفزة أمامه للقاء ميسر ١٩٥٥م إلى المحاكم الوطنية؛ لاستمرار النظر فيها وفقاً لأحكام قانون المرافعات.

(٥٢) تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل لأحوال الشخصية أو الوقف التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الدينية. عد الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المتعلقة لها.

مذهب الإمام أبي حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التي تضمنتها المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهي إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح الأقوال في هذا المذهب فيما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق هذه اللائحة الإجرائية، فإنه يكون في واقع الأمر قد أحصل موضوعيًا أحد المذاهب التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية إجمالاً فضاءً دون أن يعبر بها قانون، بالمحالمة لقضاء المحكمة الدستورية العليا التي استقر عليها أن الخطاب في نص المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها موجه إلى المشرع وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية مباشرة، وقبل صدور تشريع بها.

ومن ثم أقامت المحكمة قضائها على نص المادة الأولى من قانون المرافعات على إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، وبما لم يعد معه من سبيل نصحة أية مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند في هذا القانون أو في أي قانون عدلي آخر، والمادة الثالثة التي نصت على أن لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة بقوله القانون...، وأن تكون هذه لمصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هي ما طرأ الدعوى بحيث لو تخلصت كانت الدعوى غير مقبولة؛ لتخلص إلى أنه إذا كان ذلك، وكانت النصوص الماثلة بكل ما اشتملت عليه من ظلمات رُفعت بحسبانها دعوى حسة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ولم يدع والمرفعا أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة، وقائمة بقوله القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون آخر قد أوردت أحكاماً تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر في شأنها مخاضاً لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذي لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى في أحكامه، وأنت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نالها لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعي عليها إليه<sup>(٥٢)</sup>.

وإذا لم يرتض المدعون هذا القضاء، فقد طعنوا فيه بالاستئناف رقم ٢٨٧ لسنة ١١١١ ق القاهرة، وبجلسة ١٤/٦/١٩٩٥م قضت العائرة (١٤) أحوال شخصية بمحكمة استئناف القاهرة بقبول الاستئناف شكلاً، ورفض

(٥٢) الحكم رقم المذكور. نقل من المرجع السابق، ص ٣٧٧ - ٣٨٢.

دعوى المدعى عليهم بعدم اختصاص الولائي، وبعدم انعقاد المحصورة، وبعدم قبول الدعوى لرغبتها من غير ذي صفة، وبقبول الدعوى، وهي الموضوع بالتعريف بين المستأنف هذه الأول، والمستأنف صلحا اثنائية وأقامت حكمها برفض الدفع بعدم القبول من أن هذا الدفع موضوعي، وليس من المدفوع الإجرائية، وأدعى من المادة الخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م ينصرف إلى المسائل الإجرائية في الأحوال الشخصية، والوقف والتي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس المحلية، أما المسائل الموضوعية في الأحوال الشخصية والوقف والتي كانت أصلا من اختصاص المحاكم الشرعية فتصلو الأحكام فيها طبقا لما هو مفرد في المادة ٢٨١ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية عملا بالمادة السادسة من القانون ٤٦٢ - لسنة ١٩٥٥م.

أما بخصوص الدافع بعدم اختصاص المحكمة ولائيًا بنظر الدعوى، لعدم وجود نص في القانون المصري ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجهز لأية محكمة أن تقضي بصحة إسلام مواطن أو كافر أو رده، تنظيم عليه حكم الطلاق، إلا إذا كانت الردة ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك، سواء بالقرار من المدعى عليه بالردة أو بأوراق رسمية، مما لا يصح معه الاستناد إلى كتابات يفهم منها الردة لتفاوت الألفاظ بين الناس، فقد رده المحكمة بالطريقة بين الاعتقاد وهو أمر بطلن، والردة وهي جريمة لها ركنها المادي تطرح أمام القضاء لفصل في قيامها من عدمه، وهي تدخل فيها بخصائص القضاء لأن الردة خروج عن النظام الإسلامي في أعلى درجاته، وفي قمة أصوله بأصلها مادية ظاهرة، يقرب منها في القانون الوضعي الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، ويحصل في شأنها القاعضي والمقتضي، وأن عقوبة الاعتناء على الدين بالردة، لا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياة الشخصية لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمناً بما يقول وبفعل، وله مطلق سليم في الخروج عن العقيدة، وتحرر يحرر عن الإسلام لا يكون إلا عن صاعد في فكر أو استهزاء أو تعرض آخر من أغراض الدين، وسحابة هذا النصب لا تعد سحابة لحرية الاعتقاد، وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأهواء العارضة الدائمة، أما الاعتقاد فيتعلى بديانة الإنسان أي ' بسريته مع خالقه ﷻ ليس للمحاكم أن تتدخل فيه أو تعترض عنه



ووثقت على ذلك أن ما تمت به المانع ضمه بأنه لا يجوز للمحكمة البحث في حصول الرِّفْء؛ لبحث الآثار التي قررها الفقهاء، والتي تلزم المحكمة بإعمالها، ليس له دليل صحيح وبعض الالتفات عنه وأخذت على نهاية العامة ما ورد بمذكرتها من أنه «لا يمكن القول بارتداد المستأنف منه الأول بحيث يجب التعرُّيق بينه وبين زوجته المستأنف ضمه لهذا الصَّحْب. وأما بالنسبة لتعريض المستأنف ضمه الأول بدلتين الإسلاميين ومقدماته في كتاباته، فإنه يجوز مساءلته عنه قضائياً، مفرقة أن هذا القول لا يتفق وما يجب على النيابة العامة من الالتزام بإبداء رأيها في المسائل القانونية، فكان عليها أن تقول: إن كتابات المستأنف ضمه لا تشكل في ظرف ردة، أو تقول: إنها تشكل ردة مَوْضُوعاً أسباب الرأي الذي تقول به أو تطلب اللجوء إلى طول إثبات، ليتضح لها وجه الحق في المسألة إن الشكك عليها الرأي، ثم تنتهي إلى إبداء الرأي في طلبات المستأنفين، غير أنها لم تفعل».

ثم تروث المحكمة أن ما ذكره المستأنف ضمه من أن الرِّفْء لا تثبت إلا بالإقرار أو بأوراق رسمية هو قول لا سند له لا من الأحكام القطعية، ولا من النصوص القانونية التي تحكم النزاع. فائدة العدل مادية وجريمة من الجرائم (حد من الحدود) ثبت بها تثبت به الحدود بدعة من (البينات)، وخرق الإثبات الشرعية كما أنها من الحدود التي لا يستلزم لها الشرع نصاً خاصاً في شهادة الشهود المثبتة لها.

ثم أسهت المحكمة في بيان أسندها في إثبات ردة المستأنف ضمه الأول، ومنها: أنه كَذَبَ كتاب الله تعالى بإنكاره لبعض لمخلوقات التي وردت في الآيات القرآنية ذات الدلالة القطعية في إثبات خلق الله تعالى لها، كالعرش والملائكة والجن والشَّيْطَان. وكَذَبَ الآيات الكريمة فيما تدل عليه بشأن الجنة والنار، ومشاهد القيامة، ورمها بالأسطورة، والآيات القرآنية التي تنص على أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، وتضعي أفضل الصفات وأعظمها عليه فقال إنه نص إنساني بشري وفهم بشري للوحي ورده آيات كتاب الله تعالى القطعية في عبودية رسالة سيدنا محمد - ﷺ - للناس كافة ورأى عدم الالتزام بأحكام الله تعالى الواردة فيها، لأنها ترتبط بعنصر تاريخية قديمة، وطالب بأن ينتج العقل إلى إحلال مفاهيم معاصرة أكثر إنسانية

وتقدمًا، وأفضل مما وردت بحرفية النصوص، وبعبء من النصوص وجود عناصر ثابتة بها وعلى وجه الخصوص أحكام لمواثيق، والنساء، وأهل الذمة، وسنك اليمين، واتجه إلى الشُّعْبة الشريعة لبيان منها قدر استطاعته فيردها كوحى من عند الله تعالى، وأصل للتشريع، وبهذا رَدَّ الأدب (القرآنية) الواردة في حجية الشُّعْبة، وفي أنها من وحى الله تعالى، وإن اختلفت عن القرآن الكريم في الصفة والأثر.

ثم قررت المحكمة أوصيت إن هذه الأقوال بإجماع علماء المسلمين وأئمتهم إذا أتاه المسلم، وهو عالم بها يكون مرتبًا خارجيًا عن دين الإسلام. فإذا كان داعية لها فإن بعض العلماء يسميه زنديقًا، فيكون أشد سوءًا من المرتد، وكان المستأنف فيه يعمل امتثالًا للغة العربية والمواثبات الإسلامية، فهو يعلم كل كلمة كتبها، وكل سطر خطه، وما تعنيه هذه الكلمات، وما تدل عليه هذه السطور، وإن كان من المقرر أنه عند ظهور الألفاظ فلا تحتاج إلى تبة، ومن ثم يكون المستأنف فيه قد ارتد عن دين الإسلام، واستطردت المحكمة مناقشة في الدين: والدين الإسلامي كما هو شامخ ثابت كما أنزله الله سبحانه على رسوله محمد ﷺ. لقد تعرض كثير من هذه الفقهاء من مدارس ابن سبأ، ومرورًا بزناقة العصر السياسي وظهره من المصور. والإسلام في كتاب الله تعالى، وفي شُعْبة رسوله محمد ﷺ، وفي الدول الإسلامية، وفي القلوب المؤمنة باقي مستمر، ولو كره الكافرون، ولو كره المفركون، ولو كره المنافقون. لم ربطت المحكمة بين ما استقر في قلبها بشأن واقعة الدهوى وبين نصوص الدستور، جاعلة من نصوص القانون التي يجب أن تحكم بها أمرًا مطبقًا أو استطرادًا على ما قامت به عقيدتها وما سطرته في حكمها من دفع عن الدين، فكانت أودا أتا، المستأنف فيه ليس سرورًا على كتاب الله تعالى وكفرًا به لمصعب، ولكنه أيضًا خروج عن دستور جمهورية مصر العربية في مادته الثانية، والتي تنص على أن الإسلام دين الدولة، فالدولة ليست علمانية، ولا ملحمة، ولا نصرانية، الدولة سلمة فيها الإسلام، وإذا كان دين الدولة الإسلام، فإن الاعتناء على أصوله ومقدساته اعتناء على الدولة في قيامها التي تقوم عليه وعقيقتها التي تنبع بها. وردت على دفع المستأنف فيه بأن ما أتاه في حدود البحث العلمي والاجتهاد الفقهي بأنه دفع ظاهر الصادق انتهى إلى

أنه «ولما كان ذلك، وكان من المعروف ومن مذهب الجمعية أنه إذا ارتد أحد الزوجين، فإن كانت الزوجة من المرأة كانت مرفقة بعير طلاق بالانفراق في المذهب، وإن كانت الزوجة من الرجل فقد أبي حنيفة، وأبي يوسف وقعت الزوجة بعير طلاق - وهو الرجوع -؛ لتنتهي إلى القضاء بالترقيق بين المستأنف فيه الأول وزوجته المستأنف فيه الثانية؛ بودعه، وهي مسلمة، واحتسبت المحكمة أسباب حكمها بأنها «تهيب بالمستأنف ضده أب يتوب إلى الله سبحانه، وأن يعود إلى دين الإسلام الحق الذي جعله الله نوراً للناس وصراطاً مستقيماً؛ ليفوز به الإنسان سعادة الدنيا والآخرة بالشهادة، والإيمان بما أوجب الله - سبحانه - الإيمان به، والتبرؤ من كل الكتابات التي كتبها معه فيها من كفر وتكذيب لأيات الله تعالى، ورد لأحكامه سبحانه، ولكن في آخر من كانوا قد سلكوا مسلكه، ثم تابوا إلى الله سبحانه قدوة له في ذلك»<sup>(٥٤)</sup>

وقد وفتنا، لولا عدم مناسبة المقام، أن نورد من الحكم ما أسقطناه من استشهادات مطولة بنصوص الفقه الإسلامي، وآيات قرآنية أوردتها الحكم في معرض الدفاع عن الإسلام وصحة أحكامه، والتي يبين منها أن المحكمة لا تقضي في نزاع مطروح أمامها بقدر ما تدفع عن عقيدة أعضائها وعن صحة الإسلام، مما نطه لا يدخل في ولاية المحاكم، ولا هو بلازم لحمل قضاء الحكم الصادر في الدعوى، بصرف النظر عن الرأي في صحته أو خطئه، فالقاضي لا يقضي بعلمه ولا بعقله الدينية.

وأخذ الحكم على النهاية ما ذهبت إليه في مذكرتها من أن المحاكم غير مطولة بالبحث في الزعة، وأنه إذا أقدم شخص على التعريض بالدين الإسلامي ومقدساته، فإنه تجوز مساءلته عنه جنائياً، مع أن اختصاص القضاء الجنائي بالنظر في جرائم التعدي على الأديان وفق معايير معينة تنفق وأصول الدولة الحديثة والمصلحة المحسنة بشأن هذه النصوص هو ما «ستقر عليه التشريع والقضاء المصري».

والحكم فضلاً عن ذلك يؤسس للتعقيب في ضماير الناس، ويتوكل على حرية البحث العلمي ولتة، شأنها شأن لغة حكم النقض الذي سمر من له

(٥٤) أسباب الحكم الصادر إليه، نقلًا عن المرجع السابق، ص ٣٨٤ - ١٠٥

حالا، تشير إلى التحول الواقع في مدهيم فريق من القضاة في إطار الحالة  
الدينية التي عمت المجتمع المصري ومضلا من لمة السبب العقيدتي،  
يسرج هذا الحكم عمن عبيد من الأحكام التي تحوي الكثير من  
الاستطرادات غير اللازمة لحمل قضاء الحكم، والتي كثرت في الأحكام  
القضائية في العترة الأخيرة، حيث اتخذ بعض القضاة من مناصات القضاء،  
ومن الأحكام القضائية منابر يعبرون من خلالها عن آرائهم الشخصية في  
شئون المجتمع والدين والسياسة، بل وأحيانا في العلوم والأحياء (فهمن  
حكم صدر مؤخر فيما عرف بشخصية تبادل الزوجات بحثا في طبائع  
الغنازير)، وكثر إلقاء المحاكم ببيانات موجبة إلى الجمهور أو إلى أولي  
الأمر قبل انطلق بالأحكام. وتلك الآراء لا عصمة لها، وشأنها شأن ما يتيه  
آحاد الناس من آراء في الشئون العامة ولا يجوز - في رأي الباحث -  
لأصحابها الاعتصام بالحضانة التي فرضها القانون والنسور لأعمال القضاء،  
واستقلال السلطة القضائية، أو ما ذهب إليه بعض الفقه من أن الأحكام  
القضائية لا تناقش إلا في المجلات العلمية. فالقضاء هو الفصل في  
الخصومة وما يتصل به من الأسباب. ورغم أن الاستطرادات الزائنة لا  
تنب الحكم ما دام في أسبابه ما يكفي لحمل قضائه، فإن هذه الاستطرادات  
لا تكتسب حصانة لمجرد ورودها في مدونات الحكم، ولا يسبح عيبها  
صدورها عن القضاة قيمة تفوق لمة آراء آحاد الناس. والمستقر في قضاء  
محكمة النقض منذ إنشائها أن الغرض من سبب الأحكام أن يعلم من له  
حق مراقبة لأحكام، من المحاكم الأعلى وأطراف الخصومة والجمهور،  
لحافا اتجهت المحكمة بقضائها إلى ما انتهت إليه وليس سواء. ولا يصح  
القول: إن مثل هذه الآراء والبيانات (في الحكم أو خارجة) ليست من  
السياسة في شيء، فالسياسة هي كل شأن عام. والقضاة، إذ يعبرون عن آراء  
خاصة يعضلون من أنفسهم غرضا للنفذ، عارائهم التي تخرج من وظائف  
الدعوى وموضوعها وحكم القانون فيها - وإن حوها حكم قضائي - هي آراء  
لأفراد لا عصمة لها ولا يصح بعد ذلك القول بعدم جوار مقد الأحكام  
طالب أن التقى في استنود الموضوعية، أو عدم جوار مقد القضاء، طالما أن  
القاضي هو من يفتح على مصه باب التقى بما يبيد من آراء في مكان غير  
مخصص لإبداء الآراء، إلا في الواقعة المعروضة ونصوص القانون

وفي معرض بيدها معجال تطبيق نص المادة (١٦٠) من قانون العقوبات القديم، المضافة بالقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٣٦م، والتي حملت رقم (١٨٦) في القانون الجديد، والتي تعاقب بالحبس والغرامة أو إحدى العقوبتين كل من أحل بطريقة من الطرق المتقدم ذكرها طرق العلانية المنصوص عليها في المادة ١٧١ عقوبات) بمقدم قاضي أو هيئة أو سلطته في إصدار الدعوى، نقول المذكورة الإيضاحية: «ولا يقصد بذلك منع الجرائد من نقد قانوني للإجراءات والأحكام التي تصدر من القضاة والمحاكم، فكل نقد جدي بحسن نية ولمصلحة العامة لا يجوز اعتباره جريمة»<sup>(٥٦)</sup>.

وفي محاولة من السلطة التنفيذية لتلافي آثار الحكم الذي أثار ضجة غير مسبوقة في التاريخ المصري الحديث<sup>(٥٧)</sup>، سارعت الحكومة باستصدار القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م بشأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحبس في مسائل الأحوال الشخصية، والذي تضمنت المادة الأولى<sup>(٥٨)</sup> منه النص على أن تختص النيابة العامة وحدها دون غيرها برفع الدعوى في مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحبس، وعلى من يطلب رفع الدعوى أن يتقدم ببلاغ إلى النيابة العامة المختصة يبين فيه موضوع طلبه، والأسباب التي يستند إليها مشفوعة بالمستندات التي تؤيده، ونصت مادته الثالثة على أنه إذا قررت النيابة رفع الدعوى تكون هي المدعية، وإثباته الرابحة على أنه لا يجوز لمقدم البلاغ التدخل في الدعوى أو انطس في الحكم الصادر فيها. كما نصت مادته السادسة على أن تحيل المحاكم من تلقاء نفسها ما يكون لديها من دعاوى في مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحبس، والتي لم يصدر فيها أي حكم إلى النيابة العامة المختصة، ونصت المادة السابعة على إلغاء كل حكم يخالف أحكام هذا القانون.

(٥٥) د محمد عبد الخليل: جرائم النشر المبررة بالمصلحة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٣٦ - ٢٣٩. وفي جواز التمسك بالأحكام القضائية في تشريعات عدة يتبادر النظر المستندون شعير إمام الحودو الدستوري والسياسي حول متاعبات الرئاسة، د.، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢٣٩ - ٢٥٥، وبحوز منهجية التصديق على الأحكام القضائية انظر د. حكاية عبد العال، د سامي ميم ميمور، منهجية القابلية، منشورات المجلس القابلية، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١٠١ - ١٣٥.

(٥٦) د محمد سليم المراد، الحق في التعبير، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م حيث يورد في مقدمة الكتاب (المخصص بتكملة هذا الموضوع) بعضاً من التلميذات على الحكم (٥٧) الجمعية الرسمية، العدد ١ مكرر في ١٩٩٦/١/٢٩م.

ولا شك أن اتجاه الياية لعامة بشأن هذه الدعوى كما حملته مذكرتها التي كانت موضع انتقاد المحكمة، وصدر القانون ٣ لسنة ١٩٩٦م، يشير إلى وهي المحبة السياسية الحاكمة بالطبيعة المدنية للدولة الحديثة، وسعيها لاحتواء آثار امد الإسلامي على صعيد الجمهور الواسع، كما هي صعيد مؤسسات الدولة الثلاث القضائية، والشرعية، والتعبدية، في غياب الوعي الصادق بمناهضة هذه الدولة والمناهج التي قامت عليها، والآليات التي تحكم إدارتها. ذلك الوعي الذي لا يحول بينها وبين الإبقاء على بعض الملامح الدينية للدولة، سواء من باب الاحترام لطاقد الشعب، أو للاستند إليها في بعض الأحيان.

وطعن المستأنف ضدكما في هذا الحكم بالنقض برقمي ٤٧٥، ٤٨١ لسنة ٦٥ في أحوال شخصية لأسباب حاصلها الخطأ في تطبيق القانون، وخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية، والفساد في الاستدلال، ومخالفة الثابت في الأوراق مؤسسين الخطأ في تطبيق القانون على أن النظام القضائي الحديث لا يعرف دعوى العسبة، ومؤسسين الخطأ في تطبيق الشريعة والفساد في الاستدلال ومخالفة الثابت بالأوراق على أن الرمة تكون بقول أو فعل صريح الدلالة على الكفر من دون اجتهاد، وأن مؤلفات الطاع لم تنطو على ما يعتبر مروفاً من الدين، وقد تمسك بهذا الدفاع أمام محكمة الاستئناف، وقدم تقريرين صادرين من مجلس كلية الآداب وأساتذة قسم اللغة العربية بها تفصلاً للإضافة بمؤلفاته التي حركت بسببها الدعوى، كما أن الحكم المطعون فيه أثنى قضاؤه بالفرقة على أن مؤلفات الطاع انطوت على الكفر الصريح اعتماداً على فترات مجتزأة، ومقطعة من سياقها، وخبر مكتلة المعنى، ولا تؤدي إلى ما استخلصه الحكم منها، وأعرض عن دلالة المستندات القاطعة المقدمة في الدعوى.

كما طعن في الشهادة الصادرة برقم ٤٧٨ لسنة ٦٥ في أحوال شخصية مؤسسة طعن على الخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية والفساد في الاستدلال، ذلك أن نطاق الشخص بالشهادتين كاد شرعاً لاعتباره مسلماً، ولا يعتبر المسلم مرتكباً إلا إذا اشرح صدره بالكفر وأتى من الأقوال والأفعال ما يهد كبراً بما لا احتمال معه لتأويل، وم يحتمل الكفر والإيمان بحمل على الإيمان، وما جاء بمؤلفات المطعون عند الأول يمكن حمله

على الإيمان؛ لكونه فرق بين الدين والفكر الديني، وأورد آراء الفقهاء في تقسيم مرويات الشئ بما لا يصح معه القضاء ببدته

وردت محكمة النقض في حكمها الصادر في الطعون الثلاثة بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٦م هذه المطاوع جسيمة، وأيدت الحكم المطعون فيه، معتملة من الموجب القضائي أصيغه لكي تباري محكمة الاستئناف في تكفير الدكتور نصر حامد أبو زيد، وتصد عن حكمها ما أصابه من هوار حليقي، وتحدثت - شأنها شأن محكمة الاستئناف - بلسان المجادل عن الإسلام السامي إلى دحفي غصونه، مما لم يكن لازماً لحكم، ولا هو من اختصاص هيئة المحكمة.

وأست المحكمة قضاءها بمطروحة دعوى الحسبة وقبول نظرها أمام المحاكم بأن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الواجب التطبيق في مسائل الأحوال الشخصية فيما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قوانين خاصة، وذلك عملاً بنص المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والمادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥م بإلغاء المحاكم الشرعية والمحاكم المحلية وسكوت القانون أو غلظه من النص على حكم مسألة من مسائل الأحوال الشخصية لا يعني أن المشرع أراد أن يخالف نصاً في القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة أو حكماً اتفق عليه فقهاء المسلمون، وينطبق ذلك على الحق والدعوى به، وإذا لم تكن توجد قواعد قانونية خاصة تسع أو تلحد من إقامة دعوى الحسبة في الوقت الذي رُفعت له هذه الدعوى حتى صدور حكم نهائي فيها من محكمة الموضوع، فإنه يتعين الرجوع في شأن قبولها إلى الرجوع في منهج الإمام أبي حنيفة. ومن أثر القانونيين الصابرين بنسابة هذه الدعوى، قالت المحكمة: إن تنظيم القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م لإجراءات دعوى الحسبة يعد إقراراً من المشرع بوجودها، ولا يُعتبر من هذا المظهر أنه القانون رقم ٨١ لسنة ١٩٩٦م اعتبر المصلحة من النظام لعام، وأوجب على جميع المحاكم بما في ذلك محكمة النقض أن تقضي من تلقاء نفسها بعدم قبول الدعوى إذا لم تتوفر شروط المصلحة من أقامها؛ لأن الدعوى رفعت وصدر فيها حكم نهائي فيها قبل صدور القانون المذكور، ولا يُعتبر مما سبق صدور القانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٦م في شأن تنظيم وإجراءات مباشرة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، إذ إن

هذا القانون لا يسري على الدعوى بأثر رجعي؛ لأنه صدر إبان نظر المظلم بالنقض في الحكم النهائي الصادر فيها، ولكن إجراء تم صحيحاً في ظل قانون معمول به يبقى صحيحاً، وإن صدر قانون لاحق لا يعتبر كذلك عملاً بنص المادة الثنية من قانون المرافعات. وأن نص المادة السادسة من ذلك القانون مما دعه إنه متى صدر في دعوى الحسبة أي حكم ولو دم يكن بائناً أو نهائياً، فإن على المحكمة التي تنظر الدعوى أن تستمر في نظرها، ولا يجوز لها رجوعها إلى النهاية العامة لاتخاذ شئونها وفقاً لأحكام ذلك القانون، أو ما دم المشرع لم ينص صراحة في القانونين سالفين الذكر على إسقاط الأحكام النهائية لصادرة في شأن الحسبة، فإنها لا تسقط بطريق الاستتاج لما يترتب على إسقاطها من المصالح بالحقوق المكتسبة منها، بل تبقى لهذه الأحكام أثرها وحمايتها التي كلفها القانون حتى يقضي من محكمة الظلم في أمر الظلم المرفوع عنها، وأعرضت المحكمة عن الاسترشاد بالأحكام التصديرية للقانونين المذكورين، ومذكرتيهما الإيضاحيتين على اعتبار، «أن من المقرر - في قضاء هذه المحكمة - أنه متى كان المص وأخصاً جلي للمعنى قاطعاً في الدلالة على المراد منه، فلا محل للخروج عنه أو تأويله استلهاء بالمراسل التشريعية التي سبقته أو المحكمة التي أمته، أو ما تضمنته المذكرة الإيضاحية من بيانات لا تتفق وصريح عبارة النص»؛ لتفحص من ذلك إلى أن الحكم المطعون فيه - (إذا انتهى إلى قبول الدعوى ونظرها، فإنه يكون قد ألزم القواعد القانونية المقررة.

كما رفضت ما استند إليه الطاعنان من أن الحكم قد أخطأ، إذ لم يوقف الدعوى حتى تنتهي النيابة العامة من تحقيقاتها فيما سبب إلى الطاعن الأول عملاً بنص المادة ٢٦٥ من قانون الإجراءات الجنائية الذي يوجب وقف الدعوى المدنية حتى يحكم نهائياً في الدعوى الجنائية المقامة قبل رفضها أو أثناء السير فيها على أساس أن الدعوى الجنائية لا تعتبر قد أقيمت بمجرد تقديم الشكاوى والتبليغات إلى سلطات التحقيق أو تحقيق هذه السلطات لها، وإنما يرفعها بالفعل إلى القضاء، فإن لم تكن قد رفعت قبل الدعوى المدنية أو أثناء السير فيها فلا محل لوقف الدعوى المدنية

أما عن المطاعن الموجهة إلى الحكم بالخطأ في تطبيق الشريعة الإسلامية والفساد في الاستدلال ومخالفته الثابت بالأوراق؛ لأن الرد لا



تكون إلا يقول أو فعل صريح الدلالة على الكفر بنوع اجتهاد، وأن ما كتبه المستألف صده اجتهاد علمي لم يمس فيه بقدرسيهصوص الكتاب أو الشئ، ولم يخرج من الدين، فقد ردتها المحكمة بأنه امتس كان النص واضحاً جلي المحس قطعا في دلالة على المراد منه، فإنه لا يجوز الخروج عليه أو الإعلات منه بدوى تأويله، فلا اجتهاد في مقابله لنص، واستشهدت على ذلك بالعديد من الآيات القرآنية، وأهليت ذلك بالأدلة الشرعية على وجوب اتباع الشئ، واعتبارها المصدر الثاني لتشريع، ودلقون بهير ذلك يتنافى مع أصل العقيدة، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثم عرضت لتعريف الردة لدى فقهاء الشريعة الإسلامية، لتنتهي إلى أنه لما كان الثابت مما أبداه الطاعن الأول في مصنفاته المبينة بالأوراف أنها تضمنت - ولقنا نصريح دلالتها وما لا احتساب منه لأي تأويل - جعلاً لأيات القرآن الكريم لدعوة بأن القرآن كلام الله، إذ وصله بأنه مستح ثنائي وأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي بطس هذه الحقيقة . . ومكر الفهم العلمي لنصوص، وبكر سابقة وجوده في النوح المحفوظ، وبمكره محرراً نصاً لغوي ويصفه بأنه ينتمي إلى ثقافة بشرى، وأنه تحوّل إلى نص إنساني امتأس منسياً عنه صفة القدسية المستهارة، واستطردت المحكمة في إيراد عديد من الاستشهادات استناداً على فهم معدي الشرين سنة الدوى لما كتبه الطاعن؛ للتدليل على رده، ومكره، وأنه أنكر حجة الشئ النبوية، ودعا إلى المروق من النصوص الشرعية، ورمى شرع الله بأنه غير صالح لكل الأزمنة، وأنكر أن الشئ وحى من عند الله، وادعى أنها ليست مصدرًا للتشريع منسياً بذلك الآيات القرآنية العديدة التي وردت في هذه الشأن على خلاف إجماع الأمة، وأنكر أن الله ذو العرش العظيم، وأنه تعالى وبغ كرسبه السموات والأرض وأن من خلقه الجنة والنار والملائكة والجائ رغم ورده آيات القرآن الكريم قاطعة الدلالة في ذلك، وسخر منصوص الكتاب العزيز مستحاً به، ووسر على هذا النهج المضاد للإسلام في مقاصده، وعقائده، وأصوله بجرأة، وهنر، وتجرع نافيًا من مضاده الرئيسة ما لها من قداسة، ولم يتورع في سبيل ذلك أن يحالط الحقائق الثابتة حتى انتازيحية معها، . . . وإه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة مانسية لأي مسلم سم يمل حقا من التعليم أو الثقافة الديني، فإنه يعد مرتقا من دين الإسلام، لإظهاره الكفر بعد الإيمان، وما تدفع به من أن ما صدر عنه من عيب التاويل، فهو مردود، ذلك بأن

التأويل لا يخرج الباحث من أصول الشريعة والحقينة، ومقدّمه، وأركانها، ومبادئها، والتأويل له صواب ومعيير أوردها علماء أصول الفقه، والا كان سيلاً لأصحاب الهوى للمروق من شرع الله والاملات من كل من شره.

ويعد البلاغ المطول من حقائق الإيمان، غلبت المحكمة إلى أنه لما كان ما تقدم، وكان من المقرر - في فقه هذه المحكمة - أن لمحكمة الموضوع السلطة العامة في فهم الواقع، وتفسير الأدلة، ومنها المستندات المقدمة فيها، والموازنة بينها، وترجيح ما تظنن إليه منها وتراه متفقاً مع واقع الحال في الدعوى، وإذا غلبت الحكم المطعون فيه إلى ما حاصله مما ورد بأبحاث الطاعن الأول التي لم ينكر صدورها عنه أن ما عناه بمطول النصوص على النحو الذي ذكره بها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وأن أرادته التي فسحتها مؤلفاته، وأحصى الحكم بعضاً منها بسنناته في من الكفر الصريح الذي يخرج به من الملة بما يُحد منه مرتدّاً عن الدين الإسلامي، ويوجب التفريق بينه وبين زوجته، وكان هذا الاستخلاص سافكاً، وله نية من الأوراق، وسنده من الأحكام الشرعية، ويؤدي إلى النتيجة التي انتهى إليها، ويكفي لحمل قضائه. وله لرد التضمني السلف لكل دليل أو حجة مخالفة، وأقرت المحكمة المطعون فيه على إخراجها من تقرير مجلس أساتذة كلية الآداب جامعة القاهرة، وأسائلة قسم الدعة العربية به؛ لأنها لم يعرض لها حوته مؤلفات الطاعن الأول من آراء تعد مساساً لأصول العقيدة الإسلامية، وأنها لا يلزم من محكمة الموضوع، وأن ما أثاره الطاعن بهذا الخصوص لا يبدو أن يكون جدلاً فيها لمحكمة الموضوع من سلطة فهم الواقع في الدعوى وتفسير الأدلة، لا تجوز إثارة أدم محكمة النظر.

وكان دفاع الطاعن قد قدم كتاباً من دار الإفتاء مؤرخاً في ١٩٩٦/٣/٦م في وجوب استقالة المرتد، وإقراراً بقله الطاعن لدى سفارة مصر بهولندا بتاريخ ١٩٩٦/٣/٣م يتفحص إقراراً منه بإسلامه<sup>(٥٨)</sup>. وتسلّم بأن الاحتفاء بالدين من الأمور التي تبيح الأحكام فيها على الإلزام بظاهر المسام، ولا

(٥٨) الحكم الصادر من محكمة النقض بتاريخ ٨ يوليو ١٩٩٧م في دعوى المخاضة رقم ٨٥٦٩

لجنة التي أقامها الطاعن الأول عند القضاء الذي أصدرها الحكم. أوردته د محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ١٣٩

يسوع للقدسي، لتطرق لبحث حديثها وبيوانها ودواحيها، وأن الطاهر أقر بإسلامه بما لا يجوز معه التعرض لحقيقة إسلامه أو الطمس في صحة إيمانه؛ استناداً على ما أبداه من قبيل الرأي، كما أن تطبيق حد الردة شرطه أن يشب بذليل قطعي الثبوت، وأن القرآن الكريم لم يضع عقاباً دينياً على الردة، والأحاديث التي وردت في شأن الردة ظنية الثبوت؛ لكونها أحاديث آحاد، وأن المحكم المعلوم فيه إذ طبق أحكام الردة دون استقابة الطاهر رغم أن الاستقابة واجبة شرعاً، فإنه يكون معيياً بما يستوجب نقضه.

وردت المحكمة على ذلك بأن ما أبداه الطاهران بشأن عقوبة حد الردة غير مقبول؛ لأن حد الردة لم يكن معروضاً على محكمة الموضوع، وأن المحكم لمطمون فيه العصر على التفريق بين الطاهرين باعتبار أن ذلك من الآثار الشرعية على الردة، أما من عدم العمل بحديث الآحاد، فهو مردود بأن جمهور الفقهاء أخذوا بالحديث المشهور، أو المستفيض من أحاديث الآحاد بضرورة ومعايير واضحة المعالم، فإنه وإن كان الأصل أن الاعتقاد النهائي من الأمور التي تبني عليها الإقرار بظاهر الفساد، ولا يجوز البحث في دواحيها ولا بواحيها إلا أن الإسلام كل لا يتجزأ، ولا يصح الإيمان ببعضه والكفر ببعضه، فإذا صدر عن نطق بالشهادتين قول أو فعل يخرج من الحلة على نحو ما سلف، فإنه يكون مرتكباً لإظهاره الكفر بالإيمان، وإن ادعى أنه مسلم. فلا عبرة بالنطق بالشهادتين ما لم يراع الناطق بهما ما لهما من حق، وما يترتب عليهما من أثر إيماني عقدي، فالإيمان ما وقّر في القلب، وصدقه العمل.

ثم استأنفت المحكمة في الدفاع عن حد الردة، وبيان أنه لا يتعارض مع حرية الطليقة؛ لتخلص إلى أن لكل النظم الوضعية نصوص عقوبات وتدابير لزيادة الأعمال التي تعارض مع أسس قيامها، وارتداد المصمم عن الإسلام ليس أمراً ترفيئياً يمكن أن تتسامح فيه شريعة الإسلام ودون كتمن من حقوق الأفراد. إذ إن الخروج عن الإسلام ثورة عليه، ولا بد أن ينعكس ذلك على ولاء الفرد للشريعة والدولة، وعلى روابطه مع المجتمع، وهذا ما لا يتسامح فيه قانون أو دولة، ولذلك تنبج الشريعة وسائل المسانير والقوانين حرية الرأي بالصواب التي تمنع من العدوان وسادة استعمال الحق، وليس من حق أي فرد أن يذهب إلى ما يعالغ النظام لعام أو الأذاب أو يستعبد

الرأي وسيله لدليل من الأسس التي يقوم عليها المجتمع أو امتداد المقدسات أو الحرية من الإسلام أو أي دين مساوي ولا تعدو أحكام الردة أن تكون معياراً لاستمرار بقاء المسم على إسلامه يميزه عن غيره، فيتعامل معه المجتمع المسلم على أساس هذه الصفة كمعصية فيه، وذلك ما يحدث في الشرائع الفقهية الأخرى بالسبب لاتباعها؛ إذ تشترط استمرار ولائهم بها... ورغم ما أبداه دفاع الطائفة الأولى من أنه لا زال متمسكاً بدينه، فإنه لم ينجح من كسبه التي ثبتت ردة بما ورد فيها، وما يشهد بشأن استنابته فهو غير مقبول، ذلك بأن من المقرر في مذهب الإمام أبي حنيفة أن المرتد لا ملة له، ولا يقر على ردة، ولا على ما اختار ديناً له، واستنابته مستحبة على الرجوع في هذا المذهب فيعرض عليه الإسلام، فإن كان له شبهة كشفت له، إلا أن هذا العرض غير واجب، بل مستحب؛ لأن الدعوة قد بطلت. لما كان كذلك، وكانت الفرقة تضم بين الزوجين بالردة على الفور... وإذ انتمز الحكم المطعون فيه هذا النظر بلفظه بالتفريق بين الطائفتين الأولى وزوجه وبعد أن انتهى إلى ثبوت ردة، دون استنابه باعتباره أن الاستنابة لا تؤثر في انقضاء بالتفريق، فإنه يكون قد انتهى إلى قضاء سليم.

أما عن طعن النهاية العامة فقد ردته المحكمة بمثل ما سلف، من أن المطعون ضده الأول قد أفصح بمؤلفاته عما يمد من الكفر الصحيح، وأن استنابه المرتد مستحبة، وغير واجبة على الرجوع في المذهب الحنفي، وأن أثر هذه الاستنابة يتعلق بتوقيف حدة الردة، ولا يؤثر في القضاء بالفرقة التي تقع على الفور بمجرد الردة بين المرتد وزوجه، وأن الحكم المطعون فيه قد انتهى إلى قضاء صحيح، ومن ثم فإن النفي يكون على غير أساس<sup>(٥٩)</sup>.

وكان يمكن أن ينتهي حكم النقض إلى رأي آخر يصفه المطلق القانوني كذلك، ولكن الحكم انتهى إلى ما استقر عليه وجدان الهيئة التي أصغرته. ويستطيع الآن، وبعد مضي أكثر من اثني عشر سنة على صفوره، وفي إطار المناقشة العميقة أن تقول إن لمة الحكم سادها انقياس العقيدة للقضاء، وأن الهيئة التي أصغرته هي مواجهة المجهوم الموسع الذي تعرض له حكم

(٥٩) حكم محكمة النقض في الطعون ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨١ لسنة (٦٥) قضائه، بجلسة ٨/٥

الاستئناف - بحث إلى الدفاع عن حكم الاستئناف، وعن حرية الهيئة التي أصدرته في تكوين عقيدتها، وعن هيئة مؤسسة القضاء، واستندت من المطلق القضائي أصليته، وتضمنت لحكم الاستئناف ما يصححه وأهدت كل باب مشرع لتجريب الطاعن والقضاء والدولة هذه المهمة، وقضاء القضاة آخر درجات التقاضي، وقضيتها، ومن ثم فقد أقبلت طلب التعديس في هذا الموضوع، وظل هذا الحكم في سجل القضاء المصري علامة بارزة في التفسير القضائي - أو تفسير جاب من القضاة - للموقف الدستوري من دين الدولة.

ولد أقام الدكتور نصر حامد أبو زيد دعوى مراجعة ضد المستشارين الذين أصدروا الحكم فُهِت برقم ٨٥٦٩ لسنة ٦٦ ق طلب فيها بطلان تصرف السادة المستشارين المتمثل في الحكم وتعيين مؤلفه، تأسيساً على أن حكمهم شابه خطأ مهني جسم من أربعة وجوه: عنها: أنه عدل عن مبادئ سابقة أرسلتها دوائر أخرى في محكمة النقض دون إحالة الدعوى إلى الهيئة العامة، وشابه التناقض؛ إذ أيد حكم الاستئناف بالتعديس تأسيساً على ردة الطاعن دون استدابة، ومخرج من ولايته؛ إذ غاض في الموضوع في غير الأحوال التي يجيز فيها القانون ذلك، وأورد أسباباً لقضائه لا تؤدي إلى ما انتهى إليه، وأورد شروحات غير صحيحة بالنسبة لأحداث الأحكام، وحفظ بين جريمة الرضا وجريمة البغي، ولم يُرد على ما نداء الطاعن على حكم الاستئناف من إغفال الرد على تقرير مجلس كلية الآداب، وقسم الملف العربي بها، كما أسس دعواه من وجه آخر على أن الحكم محل المخاصمة أطفال الرد على رأي مفتي الديار المصرية بوجوب استابة المرنق قبل التعريق بين وبين روجه وإقرار المخاصم الموقر بالسفارة المصرية ببولندا بأنه مسلم، وينظر بالشهادتين رغم أنه دافع متعلق بالنظام العام، وأن الحكم شابه قصد لتكايمة وسوء الشية؛ إذ تشير سبيلته إلى رباط فكري بين المحاصمين والمطعون ضنهم، وسُطرت أسباباً للدفاع عن وجهه نظر مسبقاً.

وأثناء نظر الدعوى انسحب رئيس الدائرة وعضو اليمين فيها، وأقام المخاصم دعوى مخاصمة أخرى فُهِت برقم ٢٧١٨ لسنة ٦٧ ق ضد المحاصمين من ذات الحكم طلب حملها إلى دعوى المخاصمة الأولى وانتهت المحكمة إلى رفض دعوى المخاصمة بعد أن ردت على ما

أثاره دفاع المخاصم بشأن صلاحية الهيئة لنظر الدعوى بعد اسحاب رئيسها، وحضر المبنى فيها بأنه لا جناح على المحكمة إذا استمرت في نظر الدعوى بتشكيلها الذي أصدر الحكم؛ إذ لم يتم في حقها سبب من أسباب عدم الصلاحية، ولم يتخذ المخاصم إجراءات الرد في مواجهة أحد أعضائها، أو يستثمر أحدهم حرجاً في نظرها.

وأست لتمامها يرفض الدعوى بأن أحكام محكمة النقض - وعملاً بنص المادة (٢٧٢) مرافعات، وطبقاً لما استقر في قضائها - لا يجوز تبنيها وهي واجبة الاحترام فيما خلصت إليه أخطاء أم أصابت. وأن الأصل عدم مسئولية القاضي عما يصدر منه من تصرف أثناء عمله؛ لأنه يستعمل حلاً قوره القانون وترك له سلطة التقرير فيه، ويسأل استثناء إذا انحرف عن واجبات وظيفته وأساء استعمالها، كأن يقع منه خطأ مهني جسيم، وهو الخطأ الذي عرفته المدكرة الإيضاحية لقانون المرافعات السابق بالخطأ العاجل الذي لا يفرقه من الغش سوى كونه أوتى بحسن نية، ويخرج من دائرة هذا الخطأ تحصين القاضي لفهم الواقع في الدعوى، وتقديره للأدلة والمستندات، وكل رأي أو تطبيق قانوني يخلص إليه بعد إمعان النظر والاجتهاد في استنباط الحلول القانونية للمسائل المطروحة عليه، ولو خالف في ذلك أحكام القضاء أو اجتهاد الفقهاء. وخلصت من ذلك أن ما نساء المخاصم على الحكم لا يعتبر - أيما كان وجه الرأي فيه - خطأ مهنيًا جسيمًا. أما من رأي المفتي والراي المخاصم، فقد ردت المحكمة سبب المخاصمة المتعلقة بهما بأن الأوراق قد خلقت مما يدل على سبل عرضي المخاصم تلك المستندات على محكمة الموضوع، وأن التمسك بدلالة مستند لم يعرض على محكمة الموضوع يعتبر سبباً جنحياً لا يجوز التصدي به أمام محكمة النقض حال كونه دافع غير متعلق بالنظام العام. وبعد أن ردت المحكمة على باقي أسباب المخاصمة قطعت بعدم جوازها<sup>(٦٠)</sup>

ويستثف من أسباب حكم المخاصمة، وصلابات نظره، أن الحكم يرفض الطعن معيب، ولكنه حكم بقص لا يجوز الطعن فيه. وأن أسباب

(٦٠) من أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض في دعوى المخاصمة رقم ٨٥٦٩ سنة ١٤٦٦ مخاصمة بجلسة ٨ برير ١٩٩٧م، نقل عن د. محمد سليم العوا، المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٣

المحاكمة - هي مظهر الماثرة التي أصدرته - لم ترق إلى الخطأ المهني الجسيم، وشير عرضاً إلى أنه - وعلى حد علمنا - لم يقبل حكم محاكمة في تاريخ القضاء المصري. ولا شك أن الأغلبية الساحقة من رجال القانون الذين تناولوا موضوع الدعوى لم يؤمنوا ما ذهب إليه الحكم، بما فيهم الدكتور محمد سليم النوا الذي كان أحد المدافعين عن الهيئة التي أصدرته في دعوى المخاصمة (بذاتها من مكانة القضاء واحترامه، وليس من موضوع الحكم) فهو رغم دفاعه عن الأسس القانونية التي أيدت الهيئة قضائياً عليها، يشغل بالبحث عن مخرج من هذا المأزق، ويظلم السبيل إلى مردّته، ويوصل لأن الهيئة لم تنص على حد للفرقة، وأنها من الجرائم التحقيقية، ويقتصر لرأي القائلين بأن آراء واجتهادات د. نصر حامد أبو زيد تكون موجهتها بالرؤى والاعتراض، والتفنيد في المجالس العلمية المحترمة<sup>(٩١)</sup>.

### المطلب الثالث

#### حرية الإبداع الأدبي

١٣٠ - سبق لنا أن أوردنا في مطلع المطلب السابق نص المادة (٤٧) من الدستور التي تكفل حرية الرأي والتعبير عنه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير، ونص المادة (٤٩) على كفالة الدولة حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني والثقافي. وما سبق قوله من ضرورية التوفيق بين حرية البحث العلمي، واحترام العقائد الدينية يصدق هنا أيضاً. وقد سبق لنا أن نزهنا أن نموذج الدولة الحديثة، العلماني من حيث الأساس، يتم تطبيقه في مجتمعات مختلفة ذات مبادئ ثقافية متبينة، بما معناه؛ أننا لا نستطيع أن ننشد تطبيق ذات الفوائد الحاربة في مجتمعات معلّمة، كفرنسا على سبيل المثال، في مظهر مع المكانة التي للدين في المجتمع وفي النص الدستوري، فيتميز التوفيق بين حرية الصدق في المجال الأدبي والفني والثقافي، وبين احترام العقائد الدينية للآخرين، بما لا يُلغى حرية الرأي والتعبير ومع مراعاة أن الحرية في مجال الإبداع الأدبي أوسع

(٩١) المرجع السابق

مدى من البحث العلمي، والشاعر أو كاتب القصة أو المسرحية لا يكتب حقائق علمية أو أبحاثاً، وإنما يتحرك في مجال الشعور والخيال، ويحاطب بعبارة وتعبيره لخاص خيال المتلقي وهو ما أشار إليه القرآن الكريم في سورة الشعراء ﴿وَالشُّعْرَاءُ يُلْقُونَ السَّحَابَ كَغُمامٍ ۖ أَذْرَوْهُم مِّنْ سَحَابٍ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ يَوْمَ تُلْقَى السُّحُبُ الْقَاطِرُ ۚ وَمَنْ يَصْحَبْهُمْ فَلْيُصْحَبْهُمْ ۖ وَلَا يَمْلِكْ لَهُمْ أَدْنَىٰ بَرَبٍّ مَّعْلُومٍ ۚ وَلَا يُنصِرُ إِلَهُ مُّشْرِكٍ ۚ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْحَقُّ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء ٢٢٤ - ٢٢٦) ويسبغى ألا تؤدي مراعاة تلك الحدود إلى مصادر حرية الإبداع، لمصادرتها تؤدي إلى تشوهات داخل البنية النفسية للفرد، وتولد على الصعيد الاجتماعي ودات فعل قد تكمن في التسلبية المطلقة والمخروج من دائرة الزمن نحو الجمود والانحطاط الفاعلية. فمن لا يحق له أن يتكلم بالأحرى لا يحق له أن يفعل، وهذا حال الكثير من الشعوب التي تروى تحت وطأة الاستبداد السياسي الذي هو أحد تجليات الاستبداد الفكري<sup>(٦٢)</sup>، وتختلف مساحة الحرية المتاحة للمبدعين باختلاف المجتمعات، فما كان منها أكثر تحسراً وديموقراطية وعلانية كانت هذه المساحة فيه واسعة، وما كان منها أكثر انغلاقاً وأكثر ارتباطاً بالدين وأقل ديموقراطية كانت تلك المساحة فيه أقل.

ولقد صدى الوسط الثقافي والأدبي والفني المصري نوعاً من الضبط الذاتي فيما يتعلق بالأمور المتصلة بالعقائد الدينية لفرد طويلة، فعلى سبيل المثال قبل يوسف وهبي - عام ١٩٢٦م - تجسيد شخصية الرسول ﷺ في فيلم كانت ترمع شركة فرنسية إنتاجه، وقال: إن الفيلم فيه دعوة للإسلام وأنه قبل النور لرعاة شأن الرسول، وتصويره أمام الغرب في صورة لائقة، ومن الأفضل أن يقوم به ممثل مسلم طالما لا يستطيع المبدولة دون إنتاج الفيلم، ثم عدل عن قوله، ورفض الدور احتراماً لقرار مشيخة الأزهر التي رأت في ذلك إهانة للنبي<sup>(٦٣)</sup>، في ولدت كان الوعي الثقافي العام حين درجة من التفتح تسمح بتجاوز العالمين، ومعالجة المسائل ذات الصلة بالدين من خلال تلك الوساطة المعيزة بمصر الليبرالية، حتى لقد ظهرت في الثلاثينات رسالة إسمايل أدهم الشهيرة المأخوذة أما محمد؟ ورد عليه عدد من الكتاب

(٦٢) د. رشاد زياتة تقديم لكتاب الأديان وحرية التعبير، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠١٧م، ص ١٦  
(٦٣) صلاح جوس، مصامرة فيم المهاجر بكم قسالي، فيم الأديان وحرية التعبير، مرجع سابق، ص ١٦٧ (هامش)



بينهم محمد فريد وجدي برسالة عوانها «لماذا أنا مؤمن؟»، ومحمد ركي أبو شادي برسالة عوانها «لماذا أنا مسلم؟»، ولم يرفع أحد سلاح التكفير في وجه إسماعيل أدهم أو يرتب على ذلك نتائج شرعية، وكل ما فعلوه أن شروا وجهة نظرهم<sup>(٦٤)</sup>.

وفي عام ١٩٥٩م سلم نجيب محفوظ أصول رواية «أولاد حارتنا» لمدير تحرير الأهرام علي حمدي الجمال طالباً قراءتها بعناية قبل النشر، فسلمها الأخير إلى محمد حسنين هيكل رئيس التحرير مشفوعة بطلب المؤلف، فقرأها واتخذ قراره بالنشر. فنشرت على حقائق، وأثار ذلك احتجاجات وجدل الأهرام بعد نشر الحلقة السابعة عشر، فطلب عبد الناصر ليضاحاً من هيكل، فأخبره أنه كان متردداً للعوائب قبل النشر، وأنه لم يعد باقياً من الرواية سوى ثلاث حلقات، وقد ذات أدون وقفها. فأرسل عبد الناصر مقلته الشخصي إلى نجيب محفوظ، وطلب منه عدم نشرها في كذب في مصر فالتزم محفوظ بذلك<sup>(٦٥)</sup>.

وأخلت العلاقة بين النصوص الدستورية والقانونية المحددة لدور الدين في الدولة من جانب، وحرية الإبداع الأدبي من جانب آخر منحي جبهة في عصرها الراهن، فمن جهة هناك مؤسسة رسمية تعمل على متابعة الإنتاج الأدبي، وتحرث الإجراءات القانونية ضده إذا تعاضل مع دين الدولة الرسمي، هي شُجْعُ البحوث الإسلامية، أحد هيئات الأهرام. ومن جهة أخرى هناك «المبادرات الحرة» للأفراد في هذا المجال، والتي وجدت تكملة لها الرسمي في بعض الأحكام القضائية، وفي قضاة مجلس الدولة تحديداً.

وتنص المادة (١٥) من القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بإعادة تنظيم الأهرام، والتي سبق لنا تناولها في موقع سابق من هذا البحث، على أن «تتبع البحوث الإسلامية هي هيئة إسلامية عليا يقوم بدراسة كل ما يتصل بالبحوث والدراسات والشئون الإسلامية، كما يعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفصول والشوائب، كما يختص ببيان رأي «الشرعي» في كل ما يستجد من قضايا ومشكلات معنية أو اجتماعية تتصل بالثقافة الإسلامية»

(٦٤) محمود الورداني، أزمة روايته أولاد حارتنا، في: «الأديان وحرية التعبير»، ص ١١٢، ١١٣.

(٦٥) المصدر السابق.

وحددت المادة (١٧) من اللائحة التنفيذية لهذا القانون الصادر بقرار  
رئيس الجمهورية رقم ٢٥٠ لسنة ١٩٧٥م دور متّجّع البحوث الإسلامية في  
تشجيع ما ينشئ عن الإسلام، والفترات الإسلامية من بحوث ودراسات في  
الدخول والخروج؛ للائتماع بها، رأي صحيح أو مواجهتها بالتصحيح  
والرد، كما نصبت المادة على أنه للمتّجّع في سبيل تحقيق أهدافه، وهي  
حلولة اختصاصه أن يمدد توصيات إلى العاملين في مجال الثقافة الإسلامية  
من الهيئات العامة والخاصة والأفراد.

وتوسّع هذا الدور عملياً - دول سبيل من نص القانون أو اللائحة -  
ليشمل هدفاً من الكتب التي تناقش قضايا تاريخية وفكرية في الإسلام، ومن  
ذلك إصدار إجازة البحوث والترجمة والنشر بجمع البحوث الإسلامية قوفاً  
في فبراير ١٩٨٨م بمصاهرة هذا كتب من معرض القاهرة الدولي للكتاب،  
وتوسّع الأمر في عقد التسمينات مع تصاعد تيارات القطر الإسلامي، فيما  
يبدو محاولة من الأزهر لإثبات قيامه بدوره في مواجهة تهجم هذه التيارات  
على الأزهر كمؤسسة من مؤسسات الدولة. وقد كان لأراء المتّجّع وبعض  
شيوخ الأزهر دور في قول بعض المتّمين لهذه التيارات بكفر بعض المفكرين  
والأفباء، كشيخ فودة، ونجيب محفوظ، ونصر حامد أبو زيد، الأمر الذي  
ساهم في قتل أحدهم، والفرع في قتل الثاني، وهجرة الثالث خارج  
مصر<sup>(١٦٦)</sup>.

وفي معرض القاهرة للكتاب الرابع والعشرين عام ١٩٩٢م، قامت لجنة  
من متّجّع البحوث الإسلامية بالفتيش على المعرض، وصافرت هذه كتب،  
وترافق مع ذلك قيام مباحث أمن الدولة بمصاهرة بعض الكتب المتعلقة بأمور  
دينية، ومنع طباعة بعضها<sup>(١٦٧)</sup>.

ويجداً من تكريس قانوني للأزهر في هذا المجال في مواجهة  
الاستبدادات المتعلّقة التي وجهت إلى تجاوز متّجّع البحوث الإسلامية لدوره  
المحدد في القانون واللائحة، أرسل شيخ الأزهر في يناير ١٩٩٤م كتاباً إلى

(١٦٦) حافظ أبو سبيل الوصاية الدينية عن النشر. حسن الأديان وحرة التحرير، مرجع سابق،  
ص ١٩٢ - ١٩٤

(١٦٧) المرجع السابق، ص ١٩٤ - ١٩٧

الجمعية العمومية تقسمي الفتوى والشرع بمجلس الدولة طابَ تحنيد اختصاصات كل من الأزهر الشريف، ووزارة الثقافة في التصدي للأعمال الفنية، والمصنعات السمعية، والسعية البصرية التي تتناول قضايا إسلامية أو تتعارض مع الإسلام، ومعها من لطبع أو التسجيل أو النشر أو التوزيع أو التداول؛ وهما لا للصلاحيات، المحولة لكل منهما بمقتضى القوانين واللوائح.

وفي ١٠ فبراير ١٩٩٤م أصدرت الجمعية العمومية لنفسها الفتوى والشرع برئاسة المستشار طارق البشري فتواه التي ورد فيها وأن الأزهر هو الهيئة العليا التي أناطها المشرع الوضعي حفظ الشريعة، والتراث، ونشرهما، وحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وشيخ الأزهر هو صاحب الرأي فيما يتصل بالشئون الدينية، كما أن مجمع البحوث الإسلامية بما يتبعه من لجان أو إدارات، ومنها إدارة البحوث والمقاليب والترجمة والنشر هو من له ولاية مراجعة المصنف الشريف، ومن له حق التصدي لفحص المؤلفات، ولأعمال الفنية التي تعرض للإسلام، وإيداع الرأي فيها، الأمر الذي يجعل من هذه الهيئة هي صاحبة التقدير فيما يتعلق بالشئون الإسلامية، ومن ثم يكون إيداع الأزهر رأيه في تقدير هذا الشأن ملزماً للجهات التي أنيط بها إصدار القرار<sup>(٦٨)</sup>.

وفي عام ٢٠٠٣م أقر مجمع البحوث الإسلامية مجموعة من المعايير؛ لتيهيها القائمون على فحص الكتب، ولأعمال الفنية التي تُحال إليه لفحصها وهي:

١ - ليس من مقاصد الشُّنُيع، ولا من اختصاصاته مصادرة الكتب، فالمصادرة منوطة بالسلطة القضائية بنص القانون، ومهمة الشُّنُيع هي إيداع الرأي لشريي فيما يحال إليه.

٢ - أن اختلاف المجمع في الرأي أو المذهب مع مؤلف الكتاب لا يمكن أن يكون مبرراً لفتوعية بحجب انكتاب من لطبع أو التوزيع، فالاختلاف العسكري شنة من سن الله، وكذلك الحال مع لاحتلاعات

(٦٨) نقلا عن سجاد البرهي (مصر) المصلحة والنور، حرية التعبير في مصر ١٩٠٢-٢٠٠٣م.

المجموعة المتخذة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٤٠

المدعية بين مذاهب الأمة التي استقرت أدلتها في تراث الإسلام من حين للمذاهب المختلفة أن تعرض أفكارها ورواها بعيداً عن العمر والتشدد

٣ - أن الأمة بمذاهبها المختلفة قد اتفقت على أن هناك معلوماً من الدين بالضرورة لم تختلف فيه الفطر السليمة، لذلك فإن المجتمع حين يحرم على عدم قبول أي فكر ينقض أو يخالف هذا المعلوم، وهو على وجه التحديد ثوابت الإيمان وأركان الإسلام وهي: الإيمان بالله، وبعصاته كماله، وأسمائه الحسن، والإيمان بالوحي الإلهي، والكتب السماوية جميعها، والإيمان بجميع أنبياء الله ورسله، والإيمان بالقيام، والحساب، والجزاء، وبأركان الإسلام الخمسة

٤ - أن لكل أمة مقدساتها ومنظومة قيمها وأخلاقياتها ورموزها الدينية والفكرية وبطولاتها التاريخية، فإن الحفاظ في عالم الفكر والأدب والفنون على المكانة السامية لهذه المقدسات، والقيم والرموز هو مقصد من المقاصد التي تمثل معياراً للقبول والرفض في عالم الثقافة والأفكار، وكما أن للأمة ثوابتها الدينية، فلها أيضاً ثوابتها الحضارية التي تمثل الجوهر الذي يميزها عن الأمم والحضارات الأخرى عبر الزمان والمكان، وهو المعبر عنه بالهوية الحضارية، والحفاظ على الهوية الحضارية للأمة أحد المقاصد في عالم الثقافة والأفكار.

٥ - وأن إقامة الدين تقتضي الحفاظ على وجود الأمة الإسلامية ونهوضها وتقدمها، فإن المجتمع حين يحرم على رفض كل فكر ينافي صلب الأمة، ويهدد راسخها سواء جاء هذا التهديد في صورة مذاهب تنسب إلى الإسلام أو فكر والد يسمى؛ لطريق صفوف المسلمين.

٦ - وإذا كان ردّاً في فكر أي مفكر، وكتابات أي كاتب احتلالاً للثبث بالمعنى فإن ترشيد العمل الفكري موضوع المنع مقدم على التوصية بحجبه، فمهمة الفاحص تصحيح الأخطاء قبل الرفض الكامل للكتاب وذلك إنفاذاً للعمل الفكري وأخذاً بيد الكاتب أما إذا كان الكتاب قد طبع بالفعل فإن الموقف يكون المواجهة بين ما في الكتاب من إيجابيات وسلبيات لها علاقة وثيقة بالثوابت بقيماً لا ظناً، فإذا رجحت كفة الإيجابيات أجبر الكتاب، وإذا رجحت كفة السلبيات كاس التوصية بعدم الإحارة<sup>(٦٩)</sup>.

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٣٤ - ١٤٦

ورغم اللغة الوعائية والمستعجلة إلى حد ما في هذه التوصيات (سيما إذا قيست ببعض اجتهادات القضاء التي تناولنا بعضها في المطلب السابق) وستناول بعضها في هذا المطلب)، فقد استمرت توصيات المصادرة، ووقعت المصادرات عقب وضع تلك المعايير لعدد من المؤلفات، ودواوين اشعر، والأعمال السمية والبصرية، ورفع أمر بعضها إلى القضاء، وصدرت أحكام في بعضها بأيدي المحم من التداول، وصدرت أحكام أخرى بإلغاء قرارات المنع. ومن ذلك الحكم الصادر في الدعوى رقم ١٣٢٦ لسنة (٥١) قضائية من محكمة القضاء الإداري في ٢٠/٥/٢٠١٣م بوقف تنفيذ قرار منع تداول كتب رأي في الفكر الإسلامي، وحقائق الإساءة والمصراع، والإيمان والإساءة والمصراع للمؤلف سعيد محمد حسن باعتباره أن قرار تنجيس البحوث الإسلامية منافٍ لما ورد في الدستور من التأكيد على حرية الرأي وتكفلها للجميع، وأكد الحكم على أن المادة (٤٧) من الدستور تنص على أن حرية الرأي مكمولة لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون والنقد الذاتي والنقد البناء ضماناً لسلامة البناء الوطني.

وفي تعليق على هذا الحكم صرح وكيل الأهر (الشيخ محمود عاشور): «إن حكم المحكمة بصر، ومفهم، ولا يوجد في قانون الأهر نص يبيح لنا عدم الأخذ بحكم القضاء، ولكننا سنعمل على اتخاذ إجراء قضائي سليم نقدمه إلى محكمة أعلى تفصل بين التنجيس، والمحكمة التي أصدرت الحكم. وهذا الإجراء القضائي لا يعني طعنًا أو تشكيكًا في القضاء لكن احترامًا لسلطة القضاء التي نجلها جميعًا. وما دم الحكم واجبه التنفيذ لسلفه، لكن هذا لا يمنعنا من اتخاذ الإجراءات القضائية والدعوية الكفيلة بتوضيح وجهة نظر الأهر الشريف للهيئات القضائية. وأن الاختلاف في الرأي لا يعسد للود قضية؛ لأن القاضي رأى من وجهة نظره شيئًا، والمحقق رأى من وجهة نظره شيئًا، وكلاهما لا يحكمه سوى التعبير، ويؤمن بينهما في الإجراءات القانونية السليمة في المراحل التالية داخل المحكمة التي أصدرت هذا الحكم»<sup>(٧٠)</sup>

(٧٠) المرجع السابق، ص ١٢٨

ويُشار في هذا الصدد إلى الفتوى الصادرة بشأن بعض أشعار د صابر عبد الدايم حيث قام الدكتور صادق علي حبيب مؤلف كتاب «أبعاد التجربة الشعرية» في شعر الدكتور صابر عبد الدايم» بإرسال نسخة من كتابه إلى لجنة الفتوى بالجيزة لتقرير ما تراه في مواجهة الشاعر الذي قام بتضمين قصائده اقتباسات من آيات القرآن الكريم، ومنها قصيدة «الفرع الأكبر» التي يقول فيها: «والطُور... وكتاب مسطور... في رق منشور... والبيت المعمور... والسقف المرفوع... والبحر المسجور... والشعب المقهور... والقدس المظفور... والأقصى المهجور... قد جاء الأمن وفار الفتور... والعالم يفرق في الدهجور، وكذلك قصيدة: «الطنى داخل الوطن» التي يقول فيها: «والعصر... إن الإنسان لفي غمر... إلا من وصى بالحق وحارب من أجلك يا مصر».

وأصدرت لجنة فتاوها التي ورد فيها: «تفهد لجنة الفتوى أن القرآن الكريم ككتاب مقدس يحرم المساس بحرفه وقديسه، ولا يجوز لبشر مهما كان أن يهجم آيات من القرآن في شعره بدهوى التشديد...» والتي وقع فيه الدكتور صابر في شعره - محل السؤال - حرام شرعاً، وخطأ كبير لم يسبق فيه أحد ولا مسيئة للكتاب، وكل من ادعى النبوة، ونحن نرى بشراً أن يهجموا في هذا الخطأ الفاحش الذي معه يتوهم العامة من الناس أن هذا قرآن، وهذا الفصل حرام، ولذلك تراجع الرجل فيما قال فإن رجح لمسله الصمد، وإلا خرج من دائرة الإسلام، ويستجاب وإلا لقل حداً<sup>(٧١)</sup>.

وأثارت تلك الفتوى ردود فعل واسعة في الوسط الثقافي، استجاب لها شُلُجع البحوث الإسلامية كشكل - في أبريل ٢٠١٣م - لجنة خاصة لتتأمل فيها انتهت إلى أن الاقتباس من القرآن يصبح غير جائز في ثلاث حالات هي: حديث الله هو نفسه فلا يجوز لإنسان أن يسميه إلى نفسه، وفي مواطن الاستعفاف والاستهواء والسياق الهرلي، واستخدام النص القرآني لغاية مخالفة لهدايت ومعاينه. أب إننا كان الاقتباس من القرآن في الكلام لا يوهم بإسناد الآيات القرآنية إلى غير الله فهو جائز، وهو ما يتحقق في شعر الدكتور صابر عبد الدايم وعرض قراء اللجنة على شُلُجع البحوث الإسلامية

(٧١) المرجع السابق، ص ٤٣٩

في ٢٧ أبريل ٢٠٠٣م وبعد المرافعة التي سادتها روح معالجة تمامًا لروح «التعوى» المشر إلىها، حتم الدكتور سيد طيطاوي رئيس تَجْنِيع البحوث الإسلامية القضييه بقوله «الشعراء إخواننا وأما أنت، ونحن لا نعيب على الشعر بصعته عامة، وإنما نعتريه على أبيات معينة من الشعر احتلظ بها كلام الشاعر بكلام الله تعالى، وأما بشأن مجلة الدكتور صابر عبد المليم، فإن الرأي هو ضرورة حضوره الأمانة الفنية بالمَجْمَع بالإشارة في حاشية الديوان إلى أبيات المطبوعة من القرآن الكريم واسم السورة ووقتها حتى لا يكون هناك لبس على القارئ». وهو ما تم بالفعل<sup>(٧٢)</sup>.

١٢٩ - وإذا كان تَجْنِيع البحوث الإسلامية، والأزهر جهة إدارية يسمح لها المدانون بمراقبة الإبداع الأدبي، على ما في ذلك من تحفظات، فإن الأكثر خطورة في هذا الباب هو الدعوى التي يلقيها بعض الأفراد أمام محاكم القضاء الإداري من باب الحسبة، والأحكام التي أصدرها مجلس الدولة، متخذًا من المصهور «لواضع للمصلحة في القضاء الإداري» بابًا لقبولها.

ومن ذلك الدعوى رقم ١١٣٣٩ لسنة ٦٦ ق المرفوعة من يوسف صديق محمد الهادي ضد وزير الثقافة، ورئيس المجلس الأعلى للثقافة بطلب وقف تنقيب ثم إلغاء القرار الصادر بمنح الشاعر حلمي سالم صاحب قصيدة شرقية لهنى مراد جائزة التفوق في الأدب، والتي أشار فيها إلى أنه، من منطلق امعندرة إلى الله، نقدم بيلالغ إلى النائب العام ضد الشاعر، والمجنة التي نشرت القصيدة، ثم فوجئ بتكريمه لباهر برفع الدعوى.

وردت المحكمة الدخ بعدم قبول الدعوى؛ لانتفاء صفة المدعي، ومصطلحت في الدعوى بأنه في مجال دعوى لالذء، وحيث تتصل الصفة في هذه الدعوى بقواعد واعتبارات المشروعية والنظام العام، يتسع شرط المصطنعة نكل دعوى إلغاء يكون راجعها في حالة قانونية خاصة بالسيرة لنقرار المظنون فيه من شأنها أن تجعل هذا القرار مؤثرًا في مصلحة جنية له دون أن يمس ذلك لاحتلظ بينها وبين دعوى الحسبة؛ إذ يظل قبول الدعوى موكما

(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠ - ٢٤١

بتوافر شرط المصلحة الشخصية لراعها «ومس كان ذلك، وكاتب الإساءة إلى الذات الإلهية تمس كل مؤمن في عقيدته ودينه، ويتحقق صمته ومصلحته المباشرة في البود عنه بالوسائل المشروعة قانوناً، ومنها الحلوله بين تكريم من يرتكب هذه الإساءة من أموال الشعب بإقامة الدعوى بطلب إلغاء هذا التكريم مما ينجم عنه رفض البيع بعدم قبولها، لانتهاء الصلة والمصلحة».

ورسمت المحكمة حدود حرية الفكر والإبداع مقدراً «ومن حيث إنه وإن كانت حرية الفكر وحرية الإبداع هذين أساسيان في استراتيجية العمل الثقافي إلا أنه لا بد من حماية هذه الحرية، وترشيدها لصالح المجتمع في إطار المحافظة على المبادئ والقيم الراسخة لدى الأمة وتأكيد قيم المجتمع القِيَمَ والروحانية والضميلة، وعرضت لشروط نيل جوائز الدولة التي نظمها القانون ٣٧ لسنة ١٩٥٨م في مادته (٢/٦) بقولها: «لغة نظرة شخصية أحد عليها القانون ليس يتم اختيارهم للعكس، وتبرؤهم مكانة الصغرة والعظيمة للقائمة المجتمع إلى عالم الثقافة والمعرفة والابتكار، وذلك بأن يكونوا أهلاً لحمل مشعل الحضارة والتقدم، ورمزاً للفسيطة والأصالة، وهراتاً للنشء وتربية الأجيال، وتواصل الحضارة».

ولمردت أن استقارير التي ترافقها اللجان التي تحين سبباً للمحصن الترشيحات لهذه الجوائز إلى المجلس المختص ليصدر قراره بفتح الجائزة، تشكل، مع أعضائ المرشح، وكن السبب في القرار الإداري الذي يصدره المجلس الأعلى للثقافة أو أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا حسب نوع المعرفة التي تمنح فيه الجائزة، وعلى أي من هذين المجلسين التحقق من صحة هذا السبب حتى يقوم القرار مستوفياً لأركانه مستوفياً على صافه.

ثم عرضت لواقعة الدعوى والقرار المطعون فيه، مفررة فوجئت إنه تطبق لما تقدم، ولما كان الثابت أن المطعون على منحه الجائزة، علمي سالم، قد نشر قصيدة بعنوان «شجرة ليلى مراد» بمجلة «إبداع» الإصدار الثالث أبريل ٢٠٠٧م أساء فيها إلى الذات الإلهية بصورة فجعة تسم عن قمة التردى مع الذات الإلهية فصدر قرار الهيئة المصرية العامة للكتاب بإيقاف توزيع هذا العدد من المجلة مؤقتاً، وشكلت لجنة لبحث الموضوع ارتأت فيه استبعاد الأبيات التي وردت فيها الإساءة، حيث تم ذلك، ثم أعيد توزيع



العدد خالفاً من ذلك الانحراف المكري، وقد أبدت الهيئة - وهي التي تصدر عنها هذه المجلة - استياءها من هذا الشر، وأكدت على توقيع الجراء المناسب على المتسبب في هذا الشر، وحتى ضرورة اتفاق ما يشرع الآداب العامة وحرمة الأديان ومن الأسف أنه قبل أن تبدأ هذه الفتنة وفي تحدٍ واضح لهذه المشاعر أصدر المجلس الأعلى للثقافة قراره بتاريخ ٢٥/٦/٢٠٠٧م بمنح المذكور «حمدي سالم» جائزة الدولة للتفوق، فإن ما اقترحه من إثم على النحر السالف في حق الله، وفي حق المجتمع متحدثاً بتعاليد وعقائده الدينية؛ ليحيط كامل عمله، ويفلته الأهمية بتل أي تكريم أو جائزة من الدولة في الوقت الذي أوجب فيه الدستور في المادة (١٢) منه على المجتمع رعاية الأخلاق وحمايتها، ولتمكين للتقاليد المصرية الأصلية، ومراعاة المستوى الرفيع للوعي الدينية والقيم الخلقية والآداب العامة. وهذا الخطاب موجه من المشرع الدستوري للمجتمع بما فيه المذكور الذي لم يعبأ بهذا الواجب، فضلاً عن أن قانون العقوبات قد جرم إهراء الأيمان، وهو ما لا يتسق معه بأية حال منح المذكور جائزة أو حله في أي تكريم من أي فرع.

تنتهي إلى أن ظاهر الأوراق يشير من عدم مشروعية قرار منح حمدي سالم جائزة الدولة للتفوق في الآداب، ويرجع إلغاء هذا القرار عند نظر موضوع الدهوى، وهو ما يتوافق معه ركن النتيجة. كما أن ركن الاستحسان متوافر من حيث إن الإبقاء على منح المذكور جائزة الدولة للتفوق رغم سبّه بملات الإلهية مما يؤدي شعور المجتمع، وبشر الفتنة والضيق، ويفقد الدولة لدى الشباب وعلم المبالاة حتى بالقرابات والمقائد، وهو ما ينال من استقرار المجتمع وأمنه، ويترتب على استمراره نتائج يتصلح تشاركها، ولذلك يقوم ركننا طلب وقف تنفيذ القرار البطلان فيه، وهو ما نصبت به المحكمة<sup>(٧٣)</sup>.

١٢٢ - وأقام أحد السماسين دهوى أمام مجلس الدولة بطلب إلغاء مرتعص مجلة إبداع التي تصدر عن الهيئة لمصرية العامة للكتابات لشروع فضيلة الشاعر حمدي سالم آفة الذكر وقيد برقم ٢١٧٥١ لسنة ٦١ قضائية،

(٧٣) حكم محكمة القضاء الإداري (القائرة الأولى) في الدهوى رقم ٢/٣٣٩ لسنة (٦١) ق،  
جلد ١/٤/٢٠٠٨م (غير منشور)

وبجلسة ٢٠٠٩/٤/٧م حكمت المحكمة بقبول الدعوى شكلاً وبإلغاء ترخيص مجلة «إبداع»

ورفضت المحكمة دعوى جهة الإدارة بعدم قبول الدعوى، لانتفاء صفة ومصلحة المدعي، وبعدم قبولها لرفضها بغير الطريق القانوني بحسبانها من دعاوى الحسبة التي تختص برفعها النيابة العامة وحدها وفقاً للقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٣م، على سند من ذات الأسباب التي استندت إليها في الدعوى الخاصة بوقف جائزة الضوق للشاعر المذكور وهو المفهوم الواسع للمصلحة والصفة في القانون الإداري. وورد في تقارير المحكم أن ما بشرته مجلة إبداع من رسالة بالغة إلى الذات الإلهية المتصفة وحده بالكمال، وتشبيه رب العالمين بتدست صفاته والعباد بالله، بقروي يضغط البطح، وحبس طرع البقرة، هو اجترار سافر على أقدس المقدسات الدنيئة التي يعقلها ويدرس بها المجتمع المصري كافة بل إنه يجرح شعور كل إنسان يؤمن بأن لهذا الكون إلهاً قاهراً محبوباً، وبعد افتتاناً بالثبات على المقومات التي كفل الدستور المصري صيانتها وحرصه على التأكيد على حمايتها، ومن ثم فلا ريب في توافر المصلحة لدى المدعي في أجلى صورها بحسبانها أحد أفراد هذا المجتمع فيما يرومه من حفظ هذه المقومات التي صانها الدستور وعدم المس بثلث المقدسات، لولا كانت المجلة التي نشرت هذه الإساءة تقوم عليها إحدى الجهات الحكومية ويتفق عليها من المال العام، فإن مصلحة المدعي تنحصر أكثر تأكيداً من حيث ما يتعلبه كل مواضع في الحفاظ على المال العام وحسنه من الإهدار فيما يمس أو يندل من مقومات المجتمع وتسخره لصون مقومات المجتمع ومقوماته الدنيئة والمستقرية كما ردت النطق بعدم قبول الدعوى باعتبارها من دعاوى الحسبة التي تختص النيابة العامة وحدها برفعها وفقاً للقانون رقم ٣ لسنة ١٩٩٣م بأن الدعاوى التي تنوبها الشارح بالقانون المذكور، وجعل ولاية رفعها معروفة فقط لنيابة العامة هي دعاوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، ولا يدخل موضوع الدعوى في حداد هذه المسائل

وبعد أن عرضت المحكمة بعض أجزاء التفصيلة خلصت إلى أن هذه الصورة الهيئية التي حاول قاتل هذه الألفاظ أن يرسها للمولى جلّ في علاه تمثل غروراً سافراً على كل الحدود، وتطوي على مجاهرة بعدوة لا مثيل

لها لكل القيم والعصائل والمقدسات، مؤثرة مركب الشطط والابتدال على عين العقل والحكمة والصبر، وتعد انتهاكك جسيماً وإخلالاً خطيراً بالمقومات الثابتة التي بصورها الدستور، وانتهاكك لمشاعر المصريين الذين يوقنون بأن لهذا الكون رباً خالقاً باركاً مسرعاً عن التشبيه إن شخصاً من آحاد الناس لا يقبل أن يصمه آخر بأنه قائم على ترغيظ الباطل، ولو حدثت دون تغييره إلا إهانة له وإزعاجاً وتحقيراً عن شأنه، فما بالنا - وه المثل الأعلى - إذا كان الموصوف به هو رب العالمين، ثم ينشر هذا الوصف على الناس كافة باسم الإبداع، وفي مجلة عنوانها «الإبداع»، ومن ثم فإن ما أتته هذه المجلة بنشر هذه الألفاظ يهاد بينها وبين رسالة الصحافة التي نص عليها الدستور المصري وقانون الصحافة بحيث يصبح انتساب هذه المجلة إلى الصحافة المصرية يتأريخها العريق سريعاً من ضروب الالتماس لما تحمله وحيلته الصحافة المصرية من تاريخ طويل مثل أصالة أمة والحفاظ على تراث وطن، وعاشت حياة شعب بأفراحه وآلامه، كما أن نشرها هذه الألفاظ يهاد بينها وبين الهدف المنشود من ترغيصها بنشر الإبداع الذي تجود به قرائع الشعراء المبدعين حقاً».

«ومن حيث إن هذه المحكمة التي كانت وسوف تظل مع كل منبر نور وثقافة يمثل نافذة إبداع حقيقية يظل منها أبناء هذا الوطن على أفاق المعرفة والملم لا تثنائي من أخذ المجلة بسره فعلها وحيث نواياها وبالغالب الذي يستحقه كل من أراد العبث بمقومات المجتمع المصري، وحتى تخفي هذه المجلة من الوجود، ومن ثم تكون المحكمة بينها وبين ما تنطق من رسوم، وما تصب به من أغلاقيات وقيم...».

وخلصت المحكمة من ذلك إلى أن القرار الصادر بالتوقيض لمجلة «إبداع» بالتصديق قد فقد ركناً جوهرياً من أركان مشروعية استمراره، وهو استمرار التزام المجلة بالشروط التي حددها الدستور والقانون لممارسة العمل الصحفي والمتشعة في عدم المساس بالمقومات الأساسية للمجتمع الأمر الذي تقضي منه المحكمة بإلغائه، وما يترب عن ذلك من آثار مهيبة بالصحف وأجهزة الإعلام وأدوات الثقافة في مصر، فإن يتقوا الله في هذا الوطن، وفي مستقبل أبنائه، وليتعاون الجميع فيما بينهم ويعالجوا موطن

الخلل يؤكد، على التواكب الراجعة في المجتمع المصري<sup>(٧٤)</sup>

والواقع من الأمر أناس ملمس، في هذه الأحكام كما في الأحكام القضائية المتعلقة بحرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، أن في القضاء المصري اتجاهين اتجاه يتوسع في حرية الفكر والتعبير، وبمثل امتدادًا لقراءات القضاء المصري في هذا الصدد، واتجاه يهبط من أفق الحرية متى اتصلت بمسائل العقيدة، والاختلاف بين الاتجاهين لا يرجع إلى اختلاف النصوص (وإن اتخذت بعض الأحكام المضبوطة من نص المادة الثانية من الدستور بعد تعديلها سنة لتصلحها) بقدر ما يرجع إلى اختلاف ثقافة القضاء وهم جره من المجتمع، وتراجع مفاهيم حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر والبحث العلمي والإبداع الفني على صعيد المجتمع ككل.

---

(٧٤) حكم محكمة القضاء الإداري (الناشرة الأولى) في الدعوى رقم ٢١٧٥١ لسنة (٦١) ق،  
مجلة ٤/٧، ٢٠٠٩م (غير منشور)

### **الفصل الثالث**

## **أخر التحديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على حق تكوين الأحزاب**

## أثر التجهيد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على حق تكوين الأحزاب

أحرنا كلفاً إلى أن تناولنا لدور الدين في النظم الدستورية المتغيرة معياراً لقياس ذلك الدور في النظام الدستوري المصري سيختلف بحسب ما قد يكون لبعض هذه النظم من خصوصية، آخفين بحس الاعتبار أننا ندوس الاتجاهات العامة لتلك النظم المعاصرة، ولا نتاولها بالتفصيل.

ولذا فإننا في المبحث الأول من هذا الفصل والذي نتناول فيه أثر التجهيد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين في الدول الثلاث المتخذة معياراً للمبحث، سوف نبحث البحث نوفاً ما لهذا يخص النموذج التركي الذي خصصنا له المطلب الثاني، لوجوه الشبه بينه وبين الحالة المصرية، ولتري كيف تعاملت الدولة التركية العثمانية مع الأحزاب الإسلامية، متوكلين عند تجربة حزب العمال والتنمية في المرجعية الإسلامية الذي يتولى الحكم الآن في تركيا الجمهورية التي أخذت بالعثمانية صراحة. وقد سبقنا ذلك بحرض سريع لوضع المسألة في فرنسا، مغفوس لكل منهما مطلباً، وأحسبناهما بالمطلب الثالث، الذي نعرض فيه للوضع في إيران.

ونختتم هذا الفصل الأخير من الرسالة بتناول وضع المسألة في مصر في المبحث الثاني متناولين النصوص القانونية والأحكام القضائية، ومستعرضين كذلك تجربة حزب الوسط في المرجعية الإسلامية، نرى أوجه الشبه والاختلاف بين التجريبتين، المصرية والتركية من هذا الجانب

## المبحث الأول

### في الدول محل المقارنة

#### المطلب الأول

##### في فرنسا

١٢٣ - لم يضع المشرع الفرنسي تنظيمًا محاطًا بالأحزاب السياسية، وتعامل معها بوصفها نوعًا من الجمعيات، تتميز بأن غرضها العمل بالسياسة في ظل أوسع حرية ممكنة لتأسيس وإدارة كل منها.

وقد تناول الدستور الفرنسي الأحزاب في مادة واحدة هي المادة الرابعة من دستور ١٩٥٨م التي نصت على أن «تسهم الأحزاب والجمعيات السياسية في التعبير عن الرأي بالافتراء، وهي تتكون وتباشر نشاطها بحرية، ويجب عليها احترام مبادئ السيادة الوطنية والديمقراطية». وهو نص مستحدث. وكادت الأحزاب قبله تخضع لأحكام قانون ١٩٠١م الخاص بالجمعيات والتي سبق لنا ان نعرض له عند تناولنا لتنظيم الحياة النقابية في فرنسا الذي نصت مادته الثانية على: «أن جمعيات الأشخاص تتكون بكل حرية دون حاجة للحصول على ترخيص أو أي إخطار مسبق، ولكنها لا تتمتع بالأهلية القانونية إلا إذا انتهت الإجراءات المنصوص عليها بموجب المادة الخامسة من هذا القانون». وقد نصت المادة الخامسة على أن: «كل جمعية ترطب في الحصول على الأهلية القانونية المقررة بموجب المادة السادسة من هذا القانون يجب الإخطار عنها بواسطة مؤسسيها، ويوجه الإخطار إلى مديرية الأمن في المقاطعة أو مديريات الأمن في المدن والأحياء التي يقع بها المركز للرئيس لجمعية. ويتضمن هذا الإعلان اسم الجمعية والهدف منها، ومقرها والمقار التابعة لها وأسماء ووظائف وعناوين من يشغلون فيها مناصبًا تنفيذيًا أو يتولون إدارتها. يسما نصت المادة الثالثة على أن «كل جمعية

نأست من أجل تحقيق هدف غير مشروع أو مخالف للقوانين أو الآداب أو كاد الهدف من إنشائها المساس بوحدة التراب الوطني أو بالنظام الجمهوري، تعتبر باطلة وتبطل كل الآثار المترتبة على نشاطها<sup>(١)</sup>، وبعت المادة السابعة على أنه «في حالة البطلان المقررة بموجب المادة الثالثة تصبح المحكمة الجنائية المختصة قراراً بالحل، بناء على طلب كل من له مصلحة في صدور هذا القرار، أو بناء على طلب الجهة الإدارية المختصة، ويجوز أيضاً لكل ذي مصلحة وللجهة الإدارية المختصة أن تطلب من المحكمة المختصة حل الجمعية إذا كانت مخالفة لأحكام المادة الخاصة من هذا القانون».

وعلى إثر الاضطرابات والمظاهرات التي شهدتها فرنسا عام ١٩٣٤م (إذ أن صعود الفاشية في أوروبا) صدر بتاريخ ١٠ يناير ١٩٣٦م قانون نصت مادته الأولى على أنه: «يجوز بقرار من رئيس الجمهورية يتدخل في مجلس الوزراء حل الجمعيات المشهورة وغير المشهورة التي تقوم أو تحبذ القيام بمظاهرات مسيئة في الشوارع، أو التي تماثل بوسائلها أو تجهيزاتها شكل الجماعات المسلحة أو الميليشيات الخاصة، أو التي تهدف إلى المساس بالتراب الوطني أو بنظام الحكم الجمهوري». ويخضع قرار الحل الإداري للجمعية لرقابة القضائية من جانب مجلس الدولة الفرنسي<sup>(٢)</sup>.

ومؤدى ما تقدم أن الحزب السياسي في فرنسا ينشأ ويباشر نشاطه دون قيد أو شرط وبسجود ثلاثي إرادة مؤسسه، وأن الإعتقاد أو الإعلان عنه ليس شرطاً لتأسيسه وإنما إجراء لازم لاكتساب الحزب السياسي للشخصية الاعتبارية، وهو في نفس الوقت إجراء جوازي للحزب وليس إجباري، بمعنى: أن الحزب ينشأ ويباشر نشاطه في الواقع، ولكنه لا يتمتع بالأهلية القانونية إلا بعد الإعتقاد عنه طبقاً للإجراءات العمدية إليها<sup>(٣)</sup>.

وقد حاول المشرع المصري تمييز الأحزاب السياسية بموجب قانون

(١) د. بييه عبد السلام كاسل، «معرفة تكوين الأحزاب السياسية في مصر بين النص القانوني والواقع السياسي»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٣٩ - ٤٠.  
(٢) د. وجب حبس عبد الكريم الحماني القضائية نصه تأسيس وأداء الأحزاب السياسية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٥٢.



صدر في ١١ يوليو عام ١٩٧١م بتعديل المادة السابعة من قانون الجمعيات  
المصدر عام ١٩٠١م لتصبح كالآتي

١ - في حالة الإعلان عن جمعية يبدو من العرض الذي تسمى إليه إنها  
مخالفة للقانون أو حسن الأدب، أو أنها تسمى للمساس بوحدة التراب  
الوطني أو النظام الجمهوري، يكون لمدير الأمن أو نائبه، قبل تسليم إيصال  
الإيداع، أن يحول الإخطار والأوراق المرفقة به إلى مكتب النيابة العامة  
المختص بطلب مفار الجمعية، أو منع أي اجتماع لأعضائها.

٢ - فإذا تطلب على هذه لإحالة صدور حكم من المحكمة التي تحال  
إليها الأوراق من قبل النيابة العامة خلال مدة شهرين، فلا تعطى الجمعية  
إيصالاً بالإيداع. وفي حال رفض طلب النيابة يجب إعطاء الجمعية إيصال  
الإيداع، ولا يترتب على استئناف النيابة العامة للحكم لإرجاء إعطاء الجمعية  
إيصال الإيداع المذكور.

٣ - لا تكون الجمعية مشهورة إلا بعد حصولها على الإيصال المذكور.

٤ - لا يجوز إعطاء هذا الإيصال لأية جمعية سبق أن تلور بطلانها أو  
حلها<sup>(٣)</sup>.

وفي ١٦/٧/١٩٧١م صدر قرار المجلس الدستوري بعدم دستورية هذا  
التعديل ورد فيه -

وحيث إنه لم يحدد المبادئ الأساسية التي تعترف بها قوانين  
الجمهورية، والتي أعادت تأكيدها رسمياً مقدمة الدستور، يدعو لإدراج  
مبدأ حرية التجمع ضمنها، وأن هذا المبدأ هو في أساس الأحكام العامة  
لقانون أول يوليو ١٩٠١م المتعلق بحرية التجمع، وأنه بمقتضى هذا المبدأ  
تشكل الجمعيات بحرية، ويمكن جعلها خفية بشرط واحد هو إيداع إخطار  
سبق، وعلى ذلك وبإشياء التناير التي يمكن اتعاها حيال فئات خاصة  
من الجمعيات، (المجموعات القتاتية والميليشيات الخاصة المحظورة  
بموجب قانون ١٠ ديسر ١٩٣٦م والمضاف إليها الجمعيات التي تنسب

(٣) د رجب س عبد الكريم المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤

بالحد أو بالعتف، لحرمي أو للسيي والتي سلمت لنا الإشارة إليها، والتي  
يمص كل من القانونيين المذكورين على جواز حلها إدارياً، فإن تشكيل  
الجمعيات، حتى حين يوجع بطلان تشكيلها أو تكون أهدافها غير قانونية،  
لا يمكن أن يحضّر للتدخل المسبق من جانب السلطة الإدارية أو حتى  
السلطة القضائية<sup>(٤٥)</sup>.

وبتاريخ ٢٠/٧/١٩٧١م صدر قانون برقم ٧١ - ٦٠٤ وبشر بالجريدة  
الرسمية في ٢١/٧/١٩٧١م يتضمن نص المادتين الخامسة والسابعة من قانون  
سنة ١٩١١م، نصت المادة الأولى منه على أن: «لا يتم شهر الجمعية إلا  
بالنشر عنها في الجريدة الرسمية بناءً على تقديمها لإيصال الإيداع الذي  
يجب أن يسلم في مدة أقصاها خمسة أيام».

وبالإضافة إلى ذلك صدر في فرنسا القانون رقم ٨٨ - ٢٧٧ بتاريخ ١١  
مارس ١٩٨٨م في شأن الشفافية المالية للحياة السياسية، ونصت المادة  
السابعة منه على أن: «الأحزاب والجمعيات السياسية تتكوّن، وتمارس  
نشاطها بحرية، وتتمتع بالشخصية الاعتبارية، ولها حق اللجوء للقضاء، كما  
أن لها حق اكتساب الأموال الثابتة والمتنقلة بدون مقابل ومقابل ولها أن  
تمارس كافة الأعمال التي تحقق مهمتها، وخاصة إصدار وإدارة الصحف،  
والمعاهد العلمية في حدود القوانين المنظمة لذلك»<sup>(٤٦)</sup>.

وفي ظل الحرية السياسية المتاحة في فرنسا، ونضج الوعي السياسي،  
والعلمانية المتجذرة في جهاز الدولة وفي نفوس المواطنين، تدار الحياة  
السياسية على أساس الصراع والمناقشة بين الأحزاب على أساس القضايا  
الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون خلط بين الدين والسياسة، فلكل  
مجاله وتتكتم منظومة القيم السائدة، قبل القوانين والأجهزة، بالفصل بين  
العالمين، وإتاحة أوسع حرية ممكنة في ممارسة الشعائر الدينية والعمل  
السياسي والحريري كل في مجاله.

(٤٥) Liberte Religieuse, Ibid 738 - 740. (٤٦)

(٤٧) د. وجب حسن عبد الكريم المرجع السابق، ص ٥٥

## المطلب الثاني

### هي تركيا

إننا نكتب دراسة النموذج التركي مهمة لدراسنا على وجه العموم لكي يرى ما آلت إليه محاولة تطبيق العلمانية في بلد مسلم وأثر علمنة الدولة على الحياة الاجتماعية والحيات الشخصية للمواطنين، فإذ لدراسة الصراع بين الدولة العلمانية التركية والأحزاب السياسية الإسلامية أهمية خاصة في موضوع سيعا بعد وصول حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية إلى السلطة. وإذا كنا في الفصول السابقة قد تناولنا أثر الدين على مؤسسات الدولة من جانب، وأثره على حريات الأفراد في الاعتقاد والرأي من جانب آخر، وإذا كان الواضح من خلال الفصول السابقة أن الدولة الحديثة في تركيا وفي مصر، هي دولة مدنية؛ أي علمانية من حيث الأساس، وإن كانت هذه العلمانية صريحة في تركيا، ومبطنة في مصر نظرًا لسياسة الدولة للإفادة من وجهة دينية في تعاملها مع وهي جماعدي متخلف تسمى إلى استعادة لخلقه، فإننا في هذا الفصل الأخير سوف نرى التباين في تعامل كل من الدولتين مع تيار الإسلام السياسي، بما سمح في تركيا بوضعه إلى الحكم، وسمح في الأخرى باستمراره محجوبًا عن الشرعية مطردًا باسمها، كما سترى كيف تعامل التيار نفسه مع قضايا الحكم والدولة في كل من الحالتين، محاولين اكتشاف السبب وراء ذلك التباين، مشيرين إلى دور الجيش في الحياة السياسية التركية لتفهم الفارق بينه وبين ما كان للجيش من دور في الحياة السياسية المصرية، ولعلنا والعون في الشجيرة التركية على إشارات لمخرج من العائق المستمر للحكم والمعارضة والحياة السياسية المصرية منذ ١٩٥٢م.

١٢٤ - دور الجيش في الحياة السياسية والمستورة التركية: تلعب القوات المسلحة التركية دورًا كبيرًا في الحياة السياسية لهذا البلد، وهو دور معلن ومصرح به من القوى السياسية والحزبية الحاكمة والجمهور وله بُعد تاريخي ترجع جذوره إلى الإمبراطورية العثمانية، ويحتد إلى التوزيع الحديث، حيث خرج من بين صفوفه قادة تركب الحديثة (مصطفى كمال

وصحبه)، على أن هذا الدور توارى أمام كاريزما الرئيس التركي، أما الشعب التركي وقائد نهضته حتى وفاته، ثم عاد دور الجيش في الحياة السياسية لظهوره، حيث مارس قادة الجيش رعايه واضحة على الحياة السياسية والحكومة، وتدخلو فيها بالاستيلاء المباشر على السلطة في بعض الأحيان، وبالتهديد بذلك في أحيان أكثر، ويجري هذا بشكل يميز الحياة السياسية التركية من غيرها على نحو يدهونا إلى إلقاء نظرة سريعة على تاريخه لاتصاله بقضية الدفاع عن العلمانية في تركيا.

لقد ظل دستور ١٩٢٤م في تركيا معمولاً به بعد التحول إلى نظام متعدد الأحزاب عام ١٩٤٦م، وحتى الانقلاب العسكري في ٢٧ مايو ١٩٦٠م، حيث شرع العسكريون بمعاونة أحزاب المعارضة في إعداده دستور جديد يقوم على الديمقراطية المتحدة مع الحفاظ على الطيبة الحديثة والعلمانية للدولة، من خلال مجلس تأسيسي مكون من بعض قيادات الجيش إلى جانب مدنيين تم اختيارهم من خلال انتخاب غير مباشر. وأقر الشعب في استفتاء أجري في ٩ يوليو ١٩٦١م الدستور الجديد الذي أنشأ المحكمة الدستورية، وعزز ضمانات الحقوق والحريات الأساسية من خلال إضفاء حكم القانون وفصل السلطات وتوازنها، ووضع بعض القيود على سلطة المجالس المنتخبة.

كان الاتحاد القوات المسلحة قد تشكل عقب انقلاب ١٩٦٠م مباشرة، وهو تنظيم سياسي رسمي قائم على تنظيم هرمي، يقوده رئيس الأركان وقادة أفرع القوات المسلحة، يجمع أعضاء من الضباط أسبقياً للمناقشة في الشؤون العامة. و استمر الاتحاد يعمل في صفوف القوات المسلحة خلال فترة المبعثات الحافلة بالنصر؛ إذ أدت الحريات التي كفلها دستور ١٩٦١م وترويض الأوضاع الاقتصادية إلى صعود واسع لقوى اليسار، في زمن الحرب الباردة، حيث كانت تركيا تحتل دوراً محورياً في المعسكر الغربي. وفي مارس ١٩٧١م تقدمت القيادة العسكرية بمدكره طلبت فيها استقالة حكومة حزب العدالة برئاسة سليمان ديمريل؛ لبعجها عن تحقيق الاستقرار، وتمثيل الدستور على نحو يحد من الحريات العسكرية دستورياً. ورغم الاستجابة لطب العسكريين، تصاعدت المصالحات العمالية خلال عقد

السجلات على حمية استمرار الأزمة الاقتصادية، وفي نفس الوقت اشتد  
ساعد الإسلام السياسي، وتجمع في أحزاب لم تحب عدامها للمعلمية،  
وتصاعد موعدها الجماهيري فقام قادة الجيش بانقلاب في ١٢ سبتمبر  
١٩٨٦م، تحت رايات إنقاذ النظام وفسورة وضع دستور جديد يحقق  
الاستقرار للبلاد<sup>(٦)</sup>.

وقد كرس الدستور الجديد الذي وضع عام ١٩٨٦م ولا يزال قائماً  
حتى اليوم نموذج المؤسسة العسكرية من خلال نصه في المادة (١١٨) على  
تشكيل مجلس الأمن القومي وتنظيم عمله، وقد جرى نص تلك المادة  
بأن:

«يتكون مجلس الأمن القومي برئاسة رئيس الجمهورية، وعضوية كل من  
رئيس الوزراء، ورئيس الأركان، ووزراء الدفاع والداخلية والخارجية، وقادة  
الجيش والبحرية والطيران، وقادة الجندرية والشرطة، ويمكن دعوة وزراء  
آخرين أو أي أشخاص ذوي صلة بالمصالح المعروضة على جدول الأعمال،  
والاستماع إلى وجهات نظرهم. ويقدم مجلس الأمن القومي إلى مجلس  
الوزراء وجهة نظره فيما يجب التصرف من قرارات تدعم التعاون الضروري في  
إعداد، وتنفيذ سياسة الأمن القومي الخاصة بالدولة.

ويتعين على مجلس الوزراء أن يولي الحرية الأولى من اهتمامه لقرارات  
مجلس الأمن القومي المتعلقة بالإجراءات التي يعتبرها ضرورية لصيانة وجود  
الدولة واستقلالها ووحدة البلاد وسياستها والأمن والسلم الاجتماعي.

ويتم لتحديد جدول أعمال مجلس الأمن القومي من قبل رئيس  
الجمهورية مع أخذ اقتراحات رئيس الوزراء ورئيس الأركان بعين الاعتبار.  
وفي حالة غياب رئيس الجمهورية يتولى رئيس الوزراء رئاسة اجتماعات  
المجلس<sup>(٧)</sup>.

(٦) فانيوف الجيش في تركيا - سياسة وانتقالات، ترجمة يوسف إبراهيم الجماني، سلسلة  
ملفات تركيا، دار جوارك، دمشق، ٢٠٠١م، ص ٣٠، ٣١، ٣٩، ٤٥، ٢٠٠، ٢٠٢  
(٧) المصدر أتب الذكر، لتصور الدستور التركي

والجيش التركي، كجره مهم من جهاز الدولة، مسئول عن المحافظة على النظام والمستور بما في ذلك قيم الجمهورية، وعلى رأسها العلمية وإن كان دوره - كما أسلفنا وكما سيجيء لاحقاً - يتعدى ذلك إلى التدخل في الحياة السياسية بالترجيح وبالتنهيد أحياناً.

ويشكل الجيش التركي مؤسسة أيديولوجية مثقلة بصعب اختراقها، فالامتيازات العسكرية تتبعها مقابلات شخصية، ولا يسمح بدخول الجيش إلا لمن كان أتاتوركياً عذمانياً بشكل مطلق. وتعد لاستخبارات العسكرية تدوير حرس من يعتقد بأن لهم ميولاً إسلامية أو يسارية بناء على مراقبة مشقة للمجندين والضباط تشمل متابعة رواهم، والتقنيات العنقودية التي يضافونها والصحف التي يقرأونها، وما إذا كان بين أفراد عائلاتهم نساء من المحجبات. وتصل قيادة الأركان على تسريع من لا تقل في علميتهم دون أن يكون لهم حق الاعتراض أو اللجوء إلى القضاء<sup>(٨)</sup>.

ويعتبر مجلس الأمن القومي الأصولية الدينية تهديداً للسلم العام، وفي أبريل ٢٠٠٧م، عرّب اختيار مشروع حرب العمالة والفنية المحاكم للرقابة، خلعت رقابة الأركان في موالها الإلكتروني من أخطار الأصولية الدينية، وأعلنت هزمها الدفاع عن الدولة العلمانية، وطبقاً لمصادر جماعات حقوق الإنسان فقد تم الاعتراض على بعض الوزراء، وأجبر بعضهم على الاستقالة لشك في ولائهم أو قيامهم بأنشطة إسلامية. كما أضافت تلك المصادر أن القوات المسلحة تقوم بعمليات تطهير دورية للعناصر قوى السيول الإسلامية في صفوفها، وعادة ما تؤسس تلك التطهيرت على معايير سنوية معينة يرى القادة العسكريون دلالتها على أن هؤلاء الأشخاص هم أصوليون إسلاميون على سحر يعكس عدم ولائهم للدولة العلمانية، وتشمل تلك السموكات ممارسات مخالفة في مفار الفصل والزواج من سوا محجبات، كما أن بعض من هؤلاء يرتبطون بمؤسسات ذات سمعة إسلامية، ويرفضون قطع علاقاتهم بها رغم التحذيرات المتكررة من قادتهم، وعادة ما تنهى خدمات أئمة هؤلاء لأسباب تتعلق بعدم الانضباط على العموم<sup>(٩)</sup>.

(٨) تمريي حقوق الإنسان في تركيا، صمو ساير

(٩) المصدر السابق

ولمور الجيش التركي في الحياة السياسية المكرس دستورياً سمات نكدة  
تتمرد بها تركيا، فالصباط لا يباشرون الحكم بأنفسهم إلا لفترات قصيرة  
يتخللون بمفع من مباشرة الحكم لحكومات تمثل الأحزاب العائرة، هي  
انتخابات نيابية سليمة ولكنهم يعيرون أنفسهم، بل ويعيرون النظام وجانب  
كثير من الشعب التركي، جرماً للمستور ولقيم الجمهورية التركية والمؤسسة  
العسكرية التركية، حتى في غير الأوقات التي تتولى فيها السلطة بشكل  
مباشر، هي أحد اللاعبين الرئيسيين في السياسة التركية. وهي تمارس دوراً  
يتخطى دور المؤسسة العسكرية التقليدية في الجمهوريات الديمقراطية،  
رئاسة كانت أو برلمانية، ولكنه لا يصل إلى حد الدكتاتورية العسكرية التي  
تشهد الاستيلاء على الحكم والاستمرار فيه. وهي تمارس نوعاً من الرقابة  
على المؤسسات الدستورية، وتتدخل لرد الأمور إلى نصابها - في نظر قادة  
القوات المسلحة - من خلال الاستيلاء المباشر على السلطة أو بالتهديد بمثل  
قلت الاستيلاء.

وتعكس الطبيعة العسكرية لمرجعية النظام العمالي التركي طبيعة العلاقة  
بين المجتمع التركي والعلمانية، فاختيارات المواطن التركي لها حدود تضعها  
المؤسسة العسكرية وسلوك الحكومات المتتالية خاضع للرقابة المباشرة من  
قبل المؤسسة العسكرية<sup>(١٠)</sup>.

على أن هذه السلطات الواسعة للمؤسسة العسكرية قد بدأت في التراجع  
في ظل مساعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. فمع دخول تركيا  
مرحلة مفاوضات الانضمام للاتحاد الأوروبي، وتجاوز اقتصادها مرحلة  
الخطر، أصبح الدور الرقابي للجيش يُشكّل عبئاً على الحياة السياسية. ولم  
يعد بإمكان المؤسسة العسكرية أن تمارس دور الحكم أو الرقيب. فالانضمام  
إلى الاتحاد أمر تجمّع على أهميته كل قوى المجتمع التركي ومؤسسات  
دولته. بما فيها المؤسسة العسكرية. ولما كان الانضمام للاتحاد يتطلب  
التخضوع لمعايير معينة فيما يتعلق بالديموقراطية وحقوق الإنسان، فقد أدخلت

(١٠) يوسف إبراهيم الجهماني، أستاذ تركيا القرن العشرين، سلسلة صفات مركبة، دار حوران  
للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ٨٦-٨٧.

حدة تعليقات على الدستور التركي طالت فيما طالت النص الخاص بمجلس الأمن القومي، كما أن تدخل المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية أصبح أقل جنة وتسلق، وإن كان لا يزال موجوداً، وأصبح المجال - خصوصاً في الدفاع عن المعنوية - لمؤسسات أخرى ضمن جهاز الدولة، أبرزها المحكمة الدستورية.

١٢٥ - التعديلات الدستورية: بعد إنشاء المحكمة الدستورية أبرز وجوه الإصلاح التي أتى بها دستور ١٩٦١م في تركيا. فبعد إقرار تعدد الأحزاب عام ١٩٤٥م، ووصول حزب المعارضة إلى الحكم عام ١٩٥٠م، واحتدام الصراع الحزبي وما أدى إليه من الأزمات السياسية المتكررة وانعدام الاستقرار، ظهرت الحاجة إلى جهة تضام رقابة على أعمال التشريعات التي كانت غالباً ما تعكس توجهات الأحزاب التي تتداول السلطة، وتعمل - فضلاً عن ذلك - على ضمان الحريات السياسية التي كرسها ذلك الدستور. ولقد ارتبط إنشاء هذه المحكمة بإرساء مفهوم جديد للسيادة يختلف روحاً ما عهد كان وارفاً في دستور ١٩٢٤م. فقد نصت المادة (٣) من دستور ١٩٢٤ على: أن السيادة للأمة دون قيد أو شرط، وهو ما كان يعني أن البرلمان، باعتباره الجهة المفعولة لممارسة السيادة بأية من الأمة سلطات مطلقة. ولكن المادة (٤) من دستور ١٩٦١م، ومن بعده المادة (٦) من دستور ١٩٨٢م أضفت إلى تعبير صاحب السيادة الصيغة الآتية: «تتمارس الأمة التركية سيادتها من خلال السلطات المختصة طبقاً للبادئ الواردة في الدستور». فأصبحت هذه السلطات خاضعة لرقابة جهة قضائية هي المحكمة الدستورية، والتي أصبحت على هذا النحو، مفعولة بمواجهة المؤسسات السياسية الممثلة في البرلمان والحد من طغيانها<sup>(١١)</sup>.

وطبقاً للمادة (١٤٦) من دستور ١٩٨٢م تتكون المحكمة الدستورية من أحد عشر عضواً أصلياً، وأربعة حياطين، يعينهم رئيس الجمهورية على أن يكون اثنان من الأعضاء الأصليين، واثنان من الحياطين من بين قضاة محكمة الاستئناف العليا، واثنان من الأعضاء الأصليين، وواحد من



الاحتياطيين من بين قضاة مجلس الدولة، وعضو واحد من بين قضاة كل من محكمة الاستئناف العسكرية العليا والمحكمة الإدارية العسكرية، ومحكمة المحاسبات وترشح الهيئة العامة لكل محكمة من المحاكم المذكورة ثلاثة قضاة مستوفين لشروط: ليعتار الرئيس أحدهم لتعمل مقعد من مقاعد المحكمة الدستورية. كما يختار وليس الجمهورية واحداً من بين ثلاثة مرشحين يحددهم المجلس الأعلى للتصديق من بين أعضاء هيئات التدريس في مؤسسات التعليم العالي شريطة ألا يكونوا أعضاء في المجلس المذكور، ويختار الأعضاء الثلاثة الأصغر، والنمطو الاحتياطي اثنين من بين القيادات الإدارية والمحامين.

وتختص المحكمة الدستورية، طبقاً للمادة (١٤٨) من الدستور بفحص دستورية القوانين، والقرارات بقوانين، شكلاً ومضموناً، وقواعد إجراءات المجلس الوطني الكبير. وتختص بفحص إجراءات التعديلات الدستورية دون مضمونها والمصادقة عليها. وفي جميع الأحوال لا يجوز أن يعرض على المحكمة الدستورية طعن يتعلق بشكل أو مضمون القرارات بقوانين التي تصدر لبيان حالة الطوارئ أو الأحكام العرفية أو حالة الحرب، ويكون البحث في دستورية القوانين من حيث الشكل فاصراً على المسائل المتعلقة بالحصول على الأغلبية المطلوبة في التصويت النهائي لأعضاء البرلمان. ويكون البحث في التعديلات الدستورية قاصراً على ما يتعلق بالحصول على الأغلبية فيما يخص اقتراح التعديل والتصويت وما إذا كانت الإجراءات الواجبة الاتباع في حالة الضرورة قد تمت مراعاتها من عدمه<sup>(١٢)</sup>.

لقد عكست نصوص كثيرة في دستور ١٩٨٢م، توجهه المنسلط لمجلس الأمن القومي الذي حكم البلاد بشكل فعلي في أعقاب انقلاب ١٩٨٠م، وظهر ذلك واضحاً في صياغة المواد المتعلقة بالحريات والحقوق العامة بحيث أصبحت القيود على الحقوق والحريات العامة هي الأصل بدلاً من أن تكون استثناء. عموماً عن القيود الواردة في كل مادة من المواد المنظمة للحريات العامة، جاء نص المادة (١٣) ليضع قيماً عدماً على تلك الحقوق والحريات حيث أجاز تقييد الحقوق والحريات الأساسية بالقانون، بما يتفق

(١٢) المصدر السابق ذكره. نصوم الدستور التركي

مع نص وروح الدستور، بفرض حماية سيادة الدولة ووحدةها، والجمهورية، والأمن العام، والنظام والسلام العام، وصالح الشعب، والصحة العامة أو للأسباب الأخرى المبينة في مواضعها من الدستور إضافة إلى المادة (١٥) التي تتيح تعليق ممارسة الحقوق والحريات الأساسية كلياً أو جزئياً في أوقات الحرب، والتهمة العامة، وإعلان الأحكام العرفية، وحالة الطوارئ.

ولقد جاءت التعديلات الدستورية في أعوام ١٩٩٥ و ٢٠١١ و ٢٠٠٤م لتخفف كثيراً من القيود التي تضمنها النص الأصلي للدستور، ولا شك أن سعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي من جهة، والنتائج الجيدة للسياسة الاقتصادية في السنوات التي أعقبت انقلاب ١٩٨٠م، والتي أدت إلى تصنيف حالة الاحتقان الاجتماعي، وبالتالي تحسين شروط عمل جهاز الدولة، قد سبقت من إجراء تلك التعديلات.

لقد حذت التعديلات الدستورية التي أجريت عام ١٩٩٥م إلى مدى بعيد من القيود المفروضة على الحقوق والحريات السياسية والمدنية. وعلى سبيل المثال ألغى الحظر الذي كان يفرضه النص الأصلي للدستور على التعاون بين الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني. وسمح للأحزاب السياسية بأن تأسس منظمات نسائية وطلابية وفروعاً لها في الخارج. كما أصبح لأعضاء هيئات التدريس في الجامعات وطلابها بالانضمام إلى الأحزاب، وتُخفّض من التصويت من ٢٠ سنة إلى ١٨ سنة. وألغى الحظر المفروض على مثولي الأحزاب السياسية، المستبليين في الانضمام لأحزاب أخرى. وخاتمة جري تعديل النص الذي كان يفرض الحظر السياسي على كافة مثولي الحزب الذي يصدر قرار بحظره من المحكمة الدستورية؛ ليقتصر على المثول الحزبي الذي أدت أفعاله وأقواله إلى حظر الحزب دون غيره من مثولي الحزب<sup>(١٣)</sup>.

قبل ذلك كانت الحكومة التركية في عام ١٩٨٧م قد أقرت بحق الأفراد في المنجبره إلى المحكمة لأوروبية لحقوق الإنسان، وسمعت، عام

Barış Yezici: The Impact of the EU (European Union) on the Democratization and (١٣) Democratization process in Turkey, on Turkey and the EU enlargement process of incorporation, edited by Richard T. Griffiths and Dursun Özalp, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2004-2005.

١٩٩٠م، بغداد الأحكام الصادرة من تلك المحكمة هي تركيا

أب التعديل الدستوري الذي أجري في ١٧ أكتوبر ٢٠٠١م عقد عزز الحماية الدستورية للحقوق والحريات الأساسية ووسع - إلى حد بعيد - حدود حرية التعبير والحقوق الأخرى المرتبطة بها، كحق تكوين الجمعيات وحرية الصحافة، الأمر الذي أدى إلى تمثيل الديمقراطية في تركيا<sup>(١٤)</sup>.

ولم يقتصر الإصلاح الدستوري عام ٢٠٠١م على تعديل العديد من المواد المنظمة للحقوق والحريات الأساسية في الدستور، ولكنه شمل المنظور العام للدستور فيما يتعلق بالحريات والقيود المفروضة عليها. فقد تحولت المادة (١٣) التي كانت تمثل إلهاماً هاماً على الحريات إلى نص يفسر حماية عامة لها. إذ كان النص الأصلي لهذه المادة يتضمن أسباباً عدة يمكن الاستدلال بها لخطر الحريات والحقوق المنصوص عليها في الدستور، فضلاً عما نصت عليه المادة من جواز فرض قيود على كل من تلك الحريات والحقوق في المواد المختصة لتنظيمها وحمايتها على نحو يجعل التقيد هو الأصل وممارسة الحقوق والحريات هي الاستثناء. وقد أصبح نص المادة (١٣) بعد التمثيل يجري على النحو الآتي: «لا يجوز تقييد الحقوق والحريات الأساسية إلا بقانون، وعلى نحو يتوافق مع النصوص ذات الصلة في الدستور ومع مبادئ علم التأثير على فعواها. ويجب ألا تتعارض هذه القيود مع نص الدستور أو روحه ومتطلبات النظم الديمقراطية للمجتمع والجمهورية العلمانية واعتبارات المواءمة»<sup>(١٥)</sup>. وبذلك أزيلت الأسباب العامة للخطر من نص المادة (١٣)، وبقي النص على أن الحقوق والحريات يجوز فرض القيود عليها بناء على الأسباب الواردة في المواد المختصة لكل منها مع وضع الضوابط لهذه القيود بحيث لا تنصب بأصل الحق. وهذه الضوابط مستمدة من متطلبات التقسيم الديمقراطي للمجتمع والتوافق بين روح الدستور ونصوصه، وأبرزها أمران، الأول مراعاة المواءمة أو التناسب «proportionality» والثاني أن لا يستلزم يجب ألا يتأصل أصل الحق أو الحرية وهكذا أصبحت القيود على الحريات والحقوق هي الاستثناء

(١٤) Ibid, p 94.

(١٥) النص المحدد للدستور التركي من الموضع السابق ذكره.

والقاعدة هي المحافظة عليها، وهو ما يعيد الأمور إلى نظام شبه بما قرره دستور ١٩٦١<sup>(١٦)</sup>.

وشهد الإصلاح الدستوري لعام ٢٠٠٦ م من شروط حظر الأحزاب السياسية قبل التعديل كان حظر الحزب السياسي إذا أصبح مركزاً للنشطة المضادة للدستور جهازاً وحيناً للمحكمة الدستورية، أما بعد التعديل، فقد أصبح أمامها خيار آخر هو حرمان الحزب كلياً أو جزئياً من الحصول على الدعم الحكومي. فضلاً عن أن مفهوم التحول إلى مركز للنشطة المضادة للدستور قد تم تحديده على نحو يجعله أصعب نطاقاً وأوضح حدوداً، وأخيراً أصبح اتخاذ قرار المحكمة الدستورية بحظر الحزب يتطلب موافقة سبعة أعضاء من بين أعضاء المحكمة الأحد عشر، بدلاً من الأغلبية البسيطة كما كان الحال قبل التعديل<sup>(١٧)</sup>.

فضلاً عن هذا ومن أجل الحد من نفوذ المؤسسة العسكرية وتعزيز مؤسسات المجتمع المدني، تضمنت تعديلات عام ٢٠٠٦ م تعديلاً مهماً لنص المادة (١١٨) يتعلق بتشكيل مجلس الأمن القومي والقوة المسلحة لقراراته. فزاد النص عدد الأعضاء المدنيين في المجلس، وحُطِّب من تأثير لوائحه على مجلس الوزراء، وشهد على الطبيعة الاستشارية لمجلس الأمن القومي. وكانت الفقرة الثالثة من المادة (١٥) من الدستور نص على حماية أعمال مجلس الأمن القومي من المراجعة القضائية من إبل المحكمة الدستورية، فألغى هذا النص تعديلاً لمبدأ حكم القانون وسيادة الدستور. على أن هذا الإلغاء لا يسمح بمراجعة تلقائية للقرارات السابقة، ولكنه يسمح بالنظر في الدعاوى التي تنشأ عن تطبيق تلك القرارات<sup>(١٨)</sup>.

إضافة لذلك خسر التعديل حقوق الإعدام في الجرائم التي تقع خلال الحرب أو التهديد بها وأعمال الإرهاب. وفي التعديلات الدستورية التي أجريت عام ٢٠٠٤ م ألغيت عقوبة الإعدام في الجرائم التي تقع خلال الحرب أو التهديد الجلي بها كما تم إلغاء عقوبة الإعدام في ثلاث حالات

Serey Yezid, ibid, p25. (١٦)

ibid, 96. (١٧)

Serey Yezid, ibid p28. (١٨)

أجري كان منصوفاً عليه في المواد ١٥، ١٧، ٨٧ من الدستور، وهكذا لم تقتصر تركب على تحقيق التوافق مع قانون المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، ولكنها أزال العقبة الدستورية في وجه المصادقة على البروتوكول الإضافي رقم (١٣) لاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان<sup>١٩</sup>.

وطالت التعديلات التي أدخلت على الدستور في ٢٢ مايو ٢٠٠٤م المادة (١٠) المتعلقة بمبدأ المساواة، والمادة (٩٠) التي تحدد وضع المعاهدات الدولية في النظام القانوني التركي، على نحو يوسع مجال الحقوق والحريات الأساسية، ويعزز حمايتها الدستورية. فقد كان النص السابق للمادة (١٠) يجري بأن كل الأفراد متساوون أمام القانون دون أية تفرقة بسبب اللغة أو الأصل أو اللون أو الجنس أو الرأي السياسي أو المعتقدات الفلسفية أو العقيدة أو الطائفة أو أية اعتبارات مماثلة، وأضاف تمجيد عام ٢٠٠٤م إلى المادة المذكورة النص التالي: «ولرجال والنساء حقوق متساوية». والدولة ملزمة بأن تضع تلك المساواة موضع التطبيق. كما كان لتعديل المادة (٩٠) أثره في تعميم الحريات، إذ كان النص القديم يقرر أن يكون للاتفاقيات الدولية قوة القانون، ومعنى ذلك أنه في حالة التعارض بين المعاهدة الدولية والقانون الداخلي تسري القواعد العامة القاضية بأن التشريع اللاحق ينسخ التشريع السابق، وأن التشريع الخاص ينسخ العام. وجاء النص المعدل للمادة (٩٠) ليقرر أنه: «في حال أي تعارض محتمل بين المعاهدات الدولية التي تم الدخول فيها طبقاً للأصول والمتعلقة بالحقوق والحريات الأساسية، والقوانين الداخلية التي تتضمن نصوفاً مخففة متعلقة بلبات الموضوعات، تسري أحكام المعاهدات الدولية». ومعنى هذا: وضع المعاهدات الدولية المتصلة بالحقوق والحريات الأساسية في مرتبة أعلى من القواعد القانونية العادية. ومن ثمّ ضمان تطبيق أحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية الأخرى المتعلقة بالحقوق والحريات الأساسية في تركيا<sup>٢٠</sup>.

لقد حققت التعديلات الدستورية المشار إليها من الناحية الدستورية

196. (١٩)

197. (٢٠)

للدولة، وتعرض ذلك الأمر بجملة من الإصلاحات القانونية التي تم إقرارها بين فبراير ٢٠٠٢، وسبتمبر ٢٠٠٣م، وأطلق عليها بحرم الإجراءات الديمقراطية (democratization packages)، والتي وسّعت مجال بعض الحقوق والحريات الأساسية مثل حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الصحافة وحرية تشكيل الجمعيات ومن ناحية أخرى فقد أزلت تلك التعديلات بعض القيود المفروضة من قبل العسكريين على الحكومة المدنية، ومن ذلك ما يتعلق بتعيين السكرتير العام لمجلس الأمن القومي، طبقاً لقانون المجلس كان يجب تعيينه من بين المراتب العليا من الضباط، وطبقاً للتعديلات المشار إليها أصبح تعيينه يتم إما من بين هؤلاء الضباط أو من بين الموظفين المدنيين رفيعي المستوى. وبالمثل عينت الحكومة عام ٢٠٠٤م سفيراً سابقاً في هذا المنصب كأول سكرتير عام مدني للمجلس. ومن ضمن تلك الإجراءات الديمقراطية أيضاً وعلى سبيل المثال، تعديلات تتعلق بإسباغ الشفافية على النفقات العامة؛ إذ كانت هناك بنود في الموازنة العامة لا تخضع لمحكمة المحاسبات - ديوان المحاسبة - (Court of accounts)، ومرجّب تلك التعديلات أصبحت كل الطبقات العامة، بما فيها تلك الخاصة بالمؤسسات العسكرية، تخضع للرقابة القضائية لمحكمة المحاسبة التي تمارس هذه الرقابة نيابة عن المجلس الوطني الكبير بناءً على طلب النواب. وطبقاً لهذه التعديلات أيضاً حظرت محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية لأي سبب من الأسباب. ولضمنت تلك التعديلات إجراءات معينة؛ لمنع التمييز وسوء المعاملة من جانب الشرطة، وبنوداً مستحددة تتعلق بالحقوق القضائية للأقليات؛ أصبح بموجبها للأقليات الحق في استغلال لغاتها في البيت الإقليمي والتلفزيوني، وفي أن تنظم فترات دراسية لتعليم لغاتها الأصلية، وأن يسمى أبنائها بأسماء من تلك اللغات<sup>(٢١)</sup>.

كما مثّل قانون الحق في الحصول على المعلومات الصادر في نوفمبر ٢٠٠٣م خطوة مهمة في عملية تحرير الديمقراطية في تركيا. ويهدف هذا القانون إلى إعطاء الشفافية التامة في كل ما يتعلق بعمل الدولة وهو أمر له أثر لا ينكر في تحرير الديمقراطية<sup>(٢٢)</sup>.

ibid, p99 - 100. (٢١)

ibid, p 99 - 100. (٢٢)

وأخيرًا أُنشئت عام ٢٠٠٤م محاكم أسس القولة التي أنشأت بموجب  
التعديل الدستوري لعام ١٩٧٣م (الذي أعقب شبه الانقلاب عام ١٩٧١م)،  
والتي تم تعديل تشكيلها عام ١٩٩٩م لتصبح مُشكلة من عناصر مدنية  
بالتكامل

وهي من القول أن كل هذه الإجراءات لم يكن لها أن تظهر إلى حيز  
الوجود لولا المضي التركي القوي للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو  
هدف يكاد أن يكون مضمّنًا عليه بين فئات الشعب التركي والصورة السياسية  
فيه، سواء العلمانية منها أو ذات المرجعية الدينية. ويلاحظ أن النزاعات  
التركية الداخلية بين الفريقين، العلمانيين ونفي التوجه الإسلامي، لا تدور  
حول الاتجاه للانضمام في أوروبا ذات التطور غير الإسلامية، ولكن حول  
بعض الحقوق المختلفة بممارسة بعض المظاهر الإسلامية (كارتداء  
الحجاب)، وهو ما ينظر إليه الإسلاميون الأتراك - ويشاركهم في ذلك  
الاتحاد الأوروبي - على أنه ممارسة لحرمان أساسية، بينما يرى فيه  
العلمانيون الأتراك تكوّنًا من الطبيعة العلمانية للدولة.

وقد أثبتت تلك التعديلات في قطع خطوات نحو الهدف المنشود. ففي  
١٠/٦/٢٠٠٤م أعلنت المفوضية الأوروبية أن تركيا مؤهلة لبدء مفاوضات  
العضوية في الاتحاد الأوروبي، وأكدت في تقريرها المقدم إلى القمة  
الأوروبية أن تركيا تستجيب إلى حد كبير للمعايير السياسية للعضوية، وتقترح  
بدء مفاوضات العضوية معها. وتلخص التقرير فحشًا دقيقًا للتفاصيل التي يعاني  
منها النظام السياسي في تركيا خصوصًا في مجالات حقوق الإنسان، وأشار  
التقرير بشكل خاص إلى أن: «مجلس الأمن القومي فقد سلطاته التنفيذية،  
ولكن مثله لا يزالون يشاركون في إدارة قطاعي الإعلام والتعليم»<sup>(٢٣)</sup>.

وفي ٢٩/١٠/٢٠٠٤م وقعت تركيا معقّلة في رئيس الوزراء رجب طيّب  
أردوغان، ووزير خارجيتها عبد الله جيل مشرّوح الدستور الأول للاتحاد  
الأوروبي بما فيه «معايير كوسهوجي» التي يرى البعض أن تركيا غير خاضعة  
على الوفاء بها<sup>(٢٤)</sup>.

(٢٣) (٢٣)، ٧/ ١٠/ ٢٠٠٤م.

(٢٤) نظام مدرّجتي مقال «مجلس نواب أوروبا بالمفوضية التركية»، الحياة، ٢/ ١٢/ ٢٠٠٤م.

١٢٦ - التتظيم المستوري لحق تكوين الجمعيات والأحزاب. تنص المادة (٣٣) من دستور ١٩٨٢ الواردة ضمن الفصل الرابع الخاص بالحقوق والواجبات الأساسية على أن «لكل شخص الحق في تكوين الجمعيات، والانضمام لها دون إحد مسبق. ويكون تقديم المعلومات والوثائق اللازمة لذلك قانوناً للسلطة المختصة وفقاً للقانون كافياً لتمكين الجمعية من الوجود». وإذا ظهر أن المعلومات والوثائق المقدمة متعارضة مع القانون، تُفقد السلطة المعنية إلى المحكمة المختصة لتعليق نشاط أو حل الجمعية المعنية. ولا يجوز إجبار أحد على الانضمام إلى عضوية جمعية أو الاستمرار فيها. وينظم القانون الإجراءات والشروط التي تحكم ممارسة حق تكوين الجمعيات.

وعند حل جمعية أو تعليق نشاطها طبقاً للقانون بقرار من القاضي، أو إيقاف نشاطها من قبل سلطة تحولها القانون فذلك دون انتظار قرار المحكمة في الحالات التي يكون من شأن التأخير فيها أن يعرض للخطر وحدة الدولة غير القابلة للانقسام في أرضها وقوميتها، أو الأمن القومي أو السيادة أو النظام العام، أو حماية حقوق وحريات الآخرين أو التحول دون وقوع الجريمة، فإن مثل هذا القرار بالتطبيق يجب أن يعرض على المحكمة لإقراره خلال أربع وعشرين ساعة، وما تم تحلي المحكمة قرارها خلال ثمان وأربعين ساعة يصبح ذلك التعليق الإداري تلقائياً كأن لم يكن.

ولا يحول نص الفقرة الأولى من هذه المادة دون عرض قيود قانونية على حق موظفي القوات المسلحة والخدمة المدنية العسكريين والمدنيين في تكوين الجمعيات أو المشاركة فيها.

وتسري أحكام هذه المادة على المؤسسات الخيرية<sup>(٢٥)</sup>.

وتنص المادة (٦٧) الواردة في ذات الفصل، على أنه «طبقاً للشروط المبينة في القانون لديمقراطيين الحق في التصويت وهي أن يتمتعوا، وأن يشاركوا في الأنشطة السياسية على استقلال أو في أحزاب سياسية وهي

(٢٥) المصدر السابق لتخصص الدستور التركي، والفقرة الأخيرة منقولة بالقانون ١٢١ في ٣٣



المشاركة في الاستفتاء. (٢٦)

وتنص المادة (٦٨) (المُعَمَّلَة بالقانون ٤٦٢١ في ٢٣ يوليو ١٩٩٥م) والْمُتَّخِذَة لتشكيل الأحزاب، وعضويتها والاستحباب منها على أن المواطنين الحق في تأسيس الأحزاب السياسية والمشاركة فيها والاستحباب منها طبقاً للإجراءات المقررة. ومن أجل الانتماء للأحزاب السياسية يجب أن يكون الشخص قد تجاوز الثالثة عشرة من عمره.

والأحزاب السياسية جزء لا يتجزأ من النظام السياسي الديمقراطي وتُشكّل الأحزاب السياسية دون إذن مسبق وتُمارس نشاطها طبقاً للقواعد المقررة في الدستور والقانون.

ويجب ألا تتعارض النظم الأساسية للأحزاب وبرامجها مع وحدة الدولة، وإقليم وقومية، أو حقوق الإنسان، أو السيادة القومية، أو مبادئ الجمهورية الديمقراطية والعدالة، أو أن تهدف للتدخل في إقامة دكتاتورية أي طبقة أو مجموعة، أو أي نوع آخر من الدكتاتورية، أو أن تحرض المواطنين على ارتكاب الجريمة.

ولا يجوز لنظام ولا للمندوبين النامين، ولا لأعضاء الهيئات القضائية العليا بما فيهم أعضاء محكمة المحاسبات، ولا للموظفين العموميين ممن لا يعتبرون عمالاً طبقاً للوظائف التي يقومون بها، ولا طلاب التعليم الثانوي، ولا لأعضاء القوات المسلحة أن يكونوا أعضاء في الأحزاب السياسية.

ويُنظّم القانون عضوية العاملين بالجامعات في الأحزاب السياسية، ولا يجوز للقانون أن يسمح لهؤلاء الأفراد بالقيام بالنشاط في الأحزاب خارج هيئاتها المركزية. ويحدد القانون مبادئ السلوك التي يتعين على أعضاء هيئة التدريس ممن ينتمون للأحزاب اتباعها.

وينظّم القانون المبادئ التي تحكم انضمام طلاب الجامعات للأحزاب وتقدم الدولة دعماً مالياً عادلاً ومماساً للأحزاب السياسية وينظّم القانون الدعم الذي تقدمه الدولة للأحزاب واشتراكات عضويتها والتبرعات

---

(٢٦) الفصل السابق، نصوص الدستور التركي

التي تقدم لها،<sup>(٢٧)</sup>

وتنظم المادة (٦٩) (المعجلة بملات القانون آتم (الذكر) المبادئ التي يتعين على الأحزاب إتباعها، هي النحو الآتي  
فيجب أن تكون أنشطة الأحزاب السياسية ونظمها الداخلية وشاغلانها متوافقة مع المبادئ الديمقراطية، وتنظم القانون تطبيق تلك المبادئ.  
ولا يجوز أن تمارس الأحزاب السياسية نشاطًا تجاريًا.

ويجب أن تتناسب مداهيل الأحزاب السياسية وبلغاتها مع أهدافها، وتنظم القانون كيفية إعمال هذا لشرط. كما ينظم القانون طرائق مراقبة المحكمة الدستورية لمداهيل الأحزاب السياسية ومصرفاتها وممتلكاتها ومدى مطابقتها للقانون ويحدد القانون معايير التمثيل والعقوبات التي تطبق في حال وقوع المخالفات.

وتساعد محكمة التدقيق المحكمة الدستورية في ممارسة هذه المهمة. وتكون قرارات المحكمة الدستورية في هذا الشأن نهائية.  
ويصدر القرار بحل الأحزاب السياسية من المحكمة الدستورية بناء على دعوى يقدمها مكتب رئيس الادعاء العام للجمهورية.

ويصدر القرار بحل الحزب نهائيًا إذا ثبت أن النظام الأساس وبرامجه الحزب السياسي تنهك نص الفقرة الرابعة من المادة (٦٨) من الدستور.

ويصدر قرار المحكمة الدستورية بحل الحزب السياسي نهائيًا على أساس مخالفة الفقرة الرابعة من المادة (٦٨) فقط في حالة إذا ما ثبت للمحكمة أن الحزب المعني قد أصبح مركزًا لممارسة تلك النشاطات. ويعتبر الحزب السياسي قد أصبح مركزًا لتمثيل هذه الأفعال إذا كانت تلك الأفعال قد وقعت من أعضاء ذلك الحزب حصريًا، أو إذا شارك فيها صراحة أو ضمناً الجمعية العمومية للحزب أو القيادة العامة أو الهيئة المخولة اتخاذ قرار مركزي أو الجهار الإداري للحزب المعني أو الهيئة البرلمانية لأعضاء الحزب في المجلس الوطني أو المكتب التنفيذي لها، أو إذا كانت الأفعال المشار إليها قد ارتكبت بقرار من منظمات الحزب المعني

---

(٢٧) المصدر السابق. لتوضيح المستورد التركي

ويجوز للمحكمة الدستورية، بدلاً من حل الحرب نهائياً طبقاً لمقررات السابقة، أن تقضي بحرمات الحرب من الدعم الذي تقدمه الدولة كلياً أو جزئياً بما يتناسب مع الأضرار المبررة على المحكمة ولا يجوز إعادة تأسيس حزب جرى حله نهائياً عملياً بهذا النحو تحت اسم آخر.

ولا يجوز لأعضاء الحزب الذي تقرر حله، بما فيهم مؤسسيه، ممن تسببت أفعالهم أو أقوالهم في حل الحزب أن يكونوا أعضاء مؤسسين أو قياديين أو مشرفين في حزب سياسي جديد لمدة خمس سنوات من تاريخ نشر قرار المحكمة الدستورية بحل الحزب وحيلاته في الجريدة الرسمية. والأحزاب السياسية التي تتلقى دعمًا هيئياً أو مالياً من دون أجنبية أو منظمات دولية أو من أشخاص طبيعيين أو اعتباريين غير أترك تحل بشكل نهائي.

ويُنظم القانون تشكيل الأحزاب السياسية وممارستها لنشاطها والإشراف عليها وحلها أو حرماتها من مساعدة الدولة كلياً أو جزئياً في إطار النصوص المذكورة آنفاً<sup>(٢٨)</sup>.

وتنشر علناً إلى أن الأحزاب تمارس نشاطها منقضة بنصوص الدستور وأبرزها - في خصوص بحثنا - نص المادة الثانية التي تحدد خصائص الجمهورية وهي: أنها دولة ديمقراطية وعلمانية واجتماعية يسودها حكم القانون، وتقوم على الاعتبارات الأساسية الواردة في مقدمة الدستور، ومن بينها عدم تقديم أية حماية للأفكار والآراء المتعارضة لما يعرف مبدأ العلمانية، والعزم على عدم السماح بأي تدخل من أي نوع للمظاهر الدينية الممنوعة في شؤون الدولة والسياسة<sup>(٢٩)</sup>.

١٢٧ - أحزاب الإسلام السياسي في تركيا وموقف الدولة منها: في ظل الحرية السياسية والنظام التعددي الذي أدخلت به تركي في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكرسه دستور ١٩٦١ م ومن بعده الدستور الحالي، ظهرت

(٢٨) المصدور السابق، نصوص الدستور التركي

(٢٩) فقرة (٥٣) من حلل الرسالة

تقاضات التوجه العلماني الجسري المرتبط بسرعة قومية تركية حادة - والذي  
تبناء ألتاتورك وحكومته وتولى الجيش والنخبة الحاكمة بعده الحفاظ عليه - مع  
التيمة الإسلامية المحافظة لقطع واسع من الجماهير التركية

لقد انبثقت التيارات السياسية الإسلامية بعد ركود استمر عقوداً أخذت  
فيها البلاد بالعلمانية المتشددة، بمجرد أن أخذت تركيا بنظام التعددية الحزبية  
المسموح فيها بتداول السلطة عبر انتخابات برلمانية حقيقية في أعقاب  
الحرب العالمية الثانية. واتسع نطاقها من حينها، مستقطباً إلى تجلر الدين في  
لبوس قطاع عريض من الشعب التركي من جهة وتطور أيديولوجية وبرامج  
وأاليب العمل السياسي لهذه الأحزاب من جهة ثانية، وتطور الديمقراطية  
التركية من جهة ثالثة.

وتستحوذ النشاط السياسي المتنازع في أعقاب الحرب العالمية الثانية  
حول مقاومة الفساد الذي فرغ في ظل حكم الحزب الواحد (حزب الشعب  
الجمهوري)، والمطالبة بتعزيز الحريات العامة، وبشكل خاص الحرية  
الدينية وحمل كل من الحزب الحاكم والحزب المعارض (الحزب  
الديمقراطي) على الحد من الإجراءات الصارمة المضادة للحرية الدينية التي  
كانت سارية في ذلك الحين. وظهرت مجموعة من الجمعيات الإسلامية  
والسجلات الدينية التي كان الكماليون قد حظروها، وأطلقت أصوات تطالب  
بالتحلي من السياسة العلمانية المتشددة والحد من التدخل في المعتقدات  
الدينية.

وتقرر عام ١٩٤٨م، ولأول مرة منذ قيام النظام الجمهوري، تقديم  
مساهمات مالية لطلاب في الحج. وفي عام ١٩٤٩م عقدت دورات التأهيل  
للأئمة والمحفظاء، وتقرر السماح بتعليم بعض الفروع الدينية في المرحلة  
الأولى. وضعت المراسم الدينية، وأخذت الحكومة على عاتقها دفع رواتب  
رجال الدين، ورعيت الحكومة بمشروع قرار لمنح كلية للعلوم الدينية في  
جامعة أنقرة<sup>(٣٠)</sup>.

---

(٣٠) د. إبراهيم خليل العلاف، محارضة الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة، وكذلك خليل  
علي مراد، الأحزاب السياسية والمسألة الدينية في تركيا، ضمن الإسلام والمسلمانية في تركيا  
المعاصرة، مرجع سابق، ص ٧١ وما بعدها

وانتقد الحزب الديمقراطي الذي شكّل الحكومة، وكان من رئيس الدولة بعد دوره في انتخابات ١٩٥٠م مهتاجاً مخالفاً للسياسة العنصرية المتشددة التي كانت تتبعها الدولة من إعلان الجمهورية. وهاجم مدرس (رئيس الوزراء) مهج أباتورك في العلنية في خطاب ألقاه في أطلال عام ١٩٥٢م معتقاً بذلك حملة واسعة من الهجوم على العلمانية.

وألغت حكومة مدرس القرار الصادر بمنع الألقاب، وقراءة القرآن باللغة العربية، وأنشأت كلية الألهيات بجامعة أنقرة عام ١٩٥١م، وسمحت الحكومة عام ١٩٥٢م بتدريس الدين في معاهد المعلمين. ووافق ذلك مع نشر دراسات عديدة تهاجم فصل الدين عن الدولة، وطالب بعض النواب بعودة النص الدستوري على أن الإسلام دين الدولة، وازدهرت طباعة الكتب الدينية والمصاحب وأعيد طبع كتابها الدراويش، وسبح جميع الشبهات لبناء المساجد. وشهدت حقبة الخمسينيات تزايداً في عدد المدارس والمعاهد الدينية (بلغ عددها عند منتصف الستينيات ٦٩٩ مدرسة). وبدأت حملة لترميم المساجد على نفقة الدولة، وأسست مساجد جديدة (تغير الإحصائيات إلى أن عدد المساجد التي بنيت في عهد حكومة الحزب الديمقراطي بلغ ثمانية آلاف مسجد)، وازدهر عدد الجمعيات الإسلامية التي تستهدف بناء المساجد، ونشر القيم الإسلامية من ١٠٨٨ جمعية عام ١٩٥٥م إلى ١٠٧٣٠ جمعية عام ١٩٦٨م<sup>(٣١)</sup>.

وسح تحزب الحركات الديمقراطية، وازدهار النقابات الإسلامية، بدأت تلك النقابات تتشكل في أحزاب ذات نزعة إسلامية. ويعتبر حزب النظام الوطني Millî Nizam Partى المؤسس في يناير ١٩٧٠م برئاسة يونس حارف أمره أول حزب سياسي يرفع راية الإسلام السياسي. وفي ٢١ أبريل ١٩٧١م قررت المحكمة الدستورية إغلاق الحزب المذكور للأسباب التالية<sup>(٣٢)</sup>:

١ - معاملة المبادئ التي كأم عليها الحزب ونشاطه فيما بعد التأميم لمبادئ الدستور

(٣١) المرجع السابق

(٣٢) (٢٢) ولقد دسوان تركها بين العلمانية في لإسلام في القرن العشرين، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م

٢ - العمل على إلقاء العلمانية في البلاد وإقامة حكومة إسلامية

٣ - السعي لغرب الأسس الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية التي تقوم عليها البلاد

٤ - العمل ضد مبادئ أتاتورك.

٥ - القيام ببعض المظاهرات الدينية<sup>(٣٣)</sup>.

وفي ١١ أكتوبر ١٩٧٢م قام نجم الدين أريكان بإعادة تجميع عناصر الحزب المنحل تحت راية حزب جديد هو حزب السلامة الوطني Milli Selamiet Partisi، وترك رئاسته ليونس عارف مفضلًا الحمل من وراء الكواليس، ومتجنبًا راية إسلامية صريحة. فاضمن برنامجهم: إقام تجميع يستند الفضيلة والأخلاق، وتعني القيمة المعنوية للإنسان بحسب ما نصت عليه المبادئ العاشرة والرابعة عشرة من المنسورة، وبسبب حصول الحزب على الفرصة بدأ في مهاجمة النروج الكمالي في العلمانية الصاعدة للإسلام. وبدأ أريكان ينادي علنًا بالدولة الإسلامية. وشهدت فترة مشاركة حزبه في حكومة ائتلافية مع الجبهة القومية برئاسة هببول عام ١٩٧٥م ظهوره عند مزايده من مناسبات الأئمة والخطباء. وتوسع بتدريس مادة الأخلاق (الإسلام) كمادة إجبارية في المدارس التركية، كما استطاع حزب السلامة الوطني أن ينتزع من البرلمان قانونًا يجهز لجنبي عثمان العمدة لتركيا، ويضبط منه أصدرت رئاسة الشئون الدينية التابعة لمجلس الوزراء بيانًا في يونيو ١٩٧٣م دعت فيه المرأة التركية لارتداء الحجاب<sup>(٣٤)</sup>

وبحلول أواخر السبعينات بدأ واضحا أن الاتجاه الشعبي نحو الإسلام كعاطفة وهوية أصبح أمرًا مفترقًا به من المؤسسة السياسية، ولم يعد أحد يرى العودة إلى العلمانية المستفعدة المصيرة للفترة الكمالية أمرًا ممكنًا.

(٣٣) كمال السعيد حبيب الإسلام ولأحزاب السياسية في تركيا. دراسة حالة حزب الرفاة، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٦م، ص ٢٨٣ حبيب يتبر إلى أن بفلاق الحزب كان في ٢٠ مايو ١٩٧١م، وبما يكون التاريخ الوارد في النص سابق الحكم والوارد في الرسالة تاريخ تنفيذ

(٣٤) وبهذه حضرات، المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩١، وكذلك كمال السعيد حبيب، ص ٢٨٧ - ٢٨٩

وبلغ الصراع على الهوية أشده في عام ١٩٨٠م. وشاهد ملايين الأتراك مظهراً للثب على التليفزيون في ٨ أبريل ١٩٨٠م حيث كنت الصلاة تداع من أحد جوامع إسطنبول، وعندما نادى الإمام للصلاة على روح مصطفى كمال صوبت صيحات استنكار من المتصلين وأوقف البث على الفور، ولكن الحادث هز تركيا من أعماقها، وأدى لردود أفعال واسعة وجنبت ذلك وليل انقلاب ١٢ سبتمبر ١٩٨٠م مباشرة أقيم مهرجان شعبي حاشد في مدينة لوسية دعا فيه زعماء حزب السلامة الوطني صراحة إلى إلقاء نظام العننة<sup>(٣٥)</sup>. وبوقوع الانقلاب أُعْلِنَ حزب السلامة (وخطرت الأحزاب عمومًا)، واعتقل قادة الحزب وقدم أركان ٢٣ من قادة الحزب للمحاكمة العسكرية في أبريل ١٩٨١م بتهمة العمل على استبدال مبادئ الدولة القانونية والاجتماعية والاقتصادية بمبادئ تقوم على الإسلام وقيام عدد من المنظمات الشبابية والمهنية المرتبطة بالحرب سرًا على تطبيق الشريعة وإحالة أيا تورك، وانتهت المحاكمة في أواخر عام ١٩٨٣م بحبس أركان أربعة أعوام وحبس بقية المتهمين مدة أقل<sup>(٣٦)</sup>.

وعمل قادة انقلاب ١٩٨٠م على إعادة الانسباط إلى المجتمع بطرب قوى اليمين السياسي الإسلامي، وتصفية منظمات العمال والأحزاب اليسارية، والتحد من الحريات الديمقراطية التي نظمها دستور ١٩٦٠م، ووضع نظام انتخابي جديد يفسح على دور الأحزاب الصغيرة في تسير آلية الحكم من خلال تغيير قواعد التمثيل النسبي، ورفع الحد الأدنى للتمثيل في البرلمان، وتكريس وضع الجيش في الحياة السياسية من خلال النص الدستوري على مجلس الأمن القومي، وتعزيز امتيازات السلطة التنفيذية، وإزاحة الطبقة السياسية القديمة بفرض حظر على كل من شارك في الحكم قبل الانقلاب لمدة ١٠ سنوات، وعلى أعضاء المجلس الوطني لمدة ٥ سنوات، وإخضاع التعليم، وتأسيس الدين لسيطرة الدولة، وتشديد شروط تشكيل الأحزاب، مع التأكيد على المبادئ الإنكماشية الستة المعروفة<sup>(٣٧)</sup>.

(٣٥) د. وليد وضوان، ص ١٩٦ - ١٩٣، وكمال السيد، ص ٢٩١ - ٢٩٢

(٣٦) كمال السيد، السابق، ص ٢٩٦

(٣٧) وليد وضوان، ص ٢٠٦ - ٢١٢

ولم يكتفِ الانقلاب بحل الأحزاب واعتقال قادتها، بل أقال، لعمد وأعضاء المجالس المحلية وركز السلطة في يد مجلس الأمر القومي برئاسة كحاند أعرس وليس الأركان. وتوسع العسكريون في الاعتقالات حتى بلغ عدد المعتقلين ١٢٠ ألفاً، وصدرت أحكام عسكرية بالإعدام على ٣٦٠٠ شخص<sup>(٣٨)</sup>

والانقلاب المدعور يندرج في إطار الآلية التي كانت معروفة في تركيا حيث يندخل الجيش؛ ليعيد النعمة السياسية إلى قواعدها، ثم ينسحب لتكتأف. ولكن الانقلابيين لم يسموا بتصلية حلول التيار الديني بقدر ما سموا للسيطرة عليه وإخضاعه لإرادة الدولة

لغني ظل العرج الغربي للجيش والطبقة الحاكمة - الذي تبلور في السنوات الأخيرة في مشروع الانضمام إلى الوحدة الأوروبية - كانت تنمو في أرياف، لأناضول حركة إسلامية نشطة أبادت من جو الحريات النسبي، ومن حاجة الدولة إليها لمواجهة اليسار الناصب في حقبة السبعينات وبداية الثمانينات من القرن الماضي. واستعان الجيش الذي انقلب على الحكم المدني عام ١٩٨٠م بتلك الحركة، لتثبت حكمه. ويمكن القول إن ذلك الانقلاب على النظرة الكمالية للإسلام والتفكير بأن باستطاعة القومية والعثمانية التصالح مع الدين قد ساعد في الصعود الثاني لتيار الإسلام السياسي - حزب الرفاه ثم حزب العدالة والتنمية -، وأن في ذلك نوعاً من تلقي أثر انقضاء العثمانية والصبحية في أوروبا؛ الإبعاد ليسار عن السلطة في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وفي ذلك الإطار لم يرض رضاء الانقلاب على الضباط الصغار قلبي خووس في الإسلام، وجعلوا التسليم المدني إجهاداً وسموا بقميس مئات من المفارص للأمة والخطباء وطردوا آلاف الأساقفة الجامعين قوي التوجه اليساري<sup>(٣٩)</sup>.

وأصم أورال وليس الوزراء، حزبه «الوطن الأم» الذي ضم بين صفوفه العديد من الوجوه الإسلامية البدرة، واتبع سياسة مهادنة مع التيارات الإسلامية وهم زعماء بالعلمانية، وأعلى أورال عن موقفه بقوله «أنا مؤس متحمس، ولكن تركيا بلد علماني رغم كل شيء»

(٣٨) كمال السيد حبيب، السابق، ص ٢٩٧

(٣٩) مصطفى دين السمانيه مسجيه، مقال في الحياة اللغيبه، ٢٨ / ٢٠٠٧م



ولم يكن من المتوقع أن يستمر اتفاق بين الدولة والتيار النسبي إلى الأبد، فقد استجملت الدولة هذا التيار لتثبيت أقدامها في مواجهة صعود اليسار، وأصبح عليها أن تلجم طموحاته نحو السلطة.

في أغسطس ١٩٨٢م تأسس حزب الرفاه Refah party ذو الاتجاه الإسلامي، وفي عام ١٩٨٧م، وبعد رفع الحظر السياسي عنه، تولى نجم الدين أربكان رئاسة الحزب. وفي منتصف فبراير ١٩٨٧م خرجت مظاهرة بعد صلاة الجمعة في مسجد بايريد بإسطنبول تطالب بتركيا إسلامية. وتضايف عند المساجد في الثمانينات ثلاث مرات حتى وصل إلى ٧٢ ألف مسجد، وأصبح عدد المدارس الإسلامية ٧١٦ مدرسة تضم ٢٢٩ ألف طالب. كما زاد عدد المعاهد الإسلامية التابعة لوزارة الدفاع، وبدأ التيار الديني في التسلل إلى الجيش مرة أخرى بعد تعيين كيرتتين على يد الجنرال جمال جوروسل عام ١٩٦٠م، والجنرال كنعان إفرين عام ١٩٨٠م. وبدأ كنعان إفرين (الذي أصبح رئيساً لجمهورية أنطاك) في مهاجمة التيار الإسلامي. وفي نهاية ديسمبر ١٩٨٧م، اجتمع في أنقرة الجنرالات من أعضاء مجلس الأمن القومي، ووجهوا مذكرة إلى رئيس الجمهورية أشادوا فيها إلى اقترعاج القوات المسلحة من امتداد تأثير المسلمي الأصوليين، وأنها تتوقع اتخاذ الإجراءات اللازمة لوقف ذلك الاتجاه وأرغعت القوات المسلحة ذلك بحركة تصفية لطلاب المدارس العسكرية أسفرت عن استبعاد نحو ٥١٠ طالب من ذوي الميول الدينية<sup>(٤٠)</sup>.

وكان واضحاً أن أوزان (وليس الوزراء) لم يكن على اتفاق مع قادة الجيش بهذا الصدد، فعمل على استبعاد رئيس أركان قبل انتهاء مدته، كما بذل جهده لتعيين رئيس أركان غير متشدد في مواجهة الحركة الدينية.

وكان صراع علني مرة أخرى حول ارتداء طالبات الجامعة غطاء الرأس، كانت جامعة الشرق الأوسط المعروفة بسلاميتها المتشددة هي ساحتها، حيث رفض الأساتذة العلمانيون دخول الطالبات المحجبات إلى الجامعة، وأحيل الأمر إلى المحكمة الدستورية التي أيدت قرار لجامعة بعصل طالبات

(٤٠) وليد رضوان، ص ٢٢٤

المحجبات لكن تودجوت أورال المي قرار إدارة الجامعة وأعاد الطالبات<sup>(٤١)</sup>

في أكتوبر ١٩٨٩م تحي كمال أمير من رئاسة الجمهورية، وأصبح تودجوت أورال - الذي يعد علمًا على المرحلة الجديدة من استقرار تركيا، وتجاوزها أوجها الاقتصادية - رئيسًا للجمهورية.

هوى كثيرون أن صعود حزب الرفاه لم يكن مجرد علامة على صعود الحركة الإسلامية في تركيا، وإنما كان علامة على تحول تركيا نحو دولة ديمقراطية ولعلمية ومؤسسية تحي جانبًا عبادة أتاتورك، وتقدم على الاقتصاد الحر، مع ما يترافق مع ذلك من ليبرالية سياسية، ومن اعتراف بحرية العقيدة، أو تحولها من العثمانية المحادية للدين إلى العلمانية المحايدة تجاه الدين، والتي ينتج عنها نوع من الاعتراف بالمحاييد بالإسلام كدين للأغلبية السكانية التركية<sup>(٤٢)</sup>.

وفي أكتوبر ١٩٩١م أجريت انتخابات برلمانية فقد فيها الحرب الحاكم (الوطن الأم) أغلبية لصالح حزب الطريق القويم برئاسة سليمان ديمريل، وأحرز حزب الرفاه الإسلامي ١٦,٨٪ من الأصوات، وتشكلت حكومة ائتلافية. وفي نوفمبر ١٩٩٢م أحرز حزب الرفاه فوزًا كبيرًا في الانتخابات البلدية (٢٤,٥٪)، وفي الانتخابات البرلمانية المبكرة التي أجريت في ديسمبر ١٩٩٥م (بسبب ارتفاع التضخم الذي وصل إلى ٧٠٪، وحركة الاحتجاج الاجتماعي الواسعة التي ترتبت على ذلك، وأدت إلى سقوط الحكومة الائتلافية التي كانت تقودها السليمان تانسو تشيليلر (زعيم حزب الطريق القويم) فاز حزب الرفاه، ولأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية التركية، بالمركز الأول بنسبة (٢١,٣٪) من الأصوات، وحصل على ١٥٨ مقعدًا من مقاعد البرلمان، بينما تراجع الحزب الأحرار من ستة الانتخاضات الأخرى. ولكن أيا من الأحزاب لم يحز الأغلبية اللازمة لتشكيل الحكومة بمفرده، ولم يد أي من الأحزاب الأخرى استعدادًا لتشكيل حكومة ائتلافية مع حزب الرفاه، وبعد شهرين ونصف تشكلت حكومة ائتلافية من حزب الوطن الأم وحزب

(٤١) وليد وعنوان، ص ٢٣٠

(٤٢) كمال السيد، السيل، ص ٣٠٣-٣٠٥

لم تدم هذه الحكومة سوى ثلاثة شهور، وانتهى الأمر بتشكيل أركانها بتشكيل الحكومة فشغل حكومة التلافة مع حرب الطريق القويم وبرعاية تاسو شيليرا في ٧ يونيو ١٩٩٦م على أن يرأس كل من الرعيين الحكومة لمدة عامين وكان لحزب الوفد الإسلامي (١٩) حقيبة وزارية من بين (٢٦) منها العدل والمالية والزراعة والإسكان والثقافة والشؤون المثنية بينما أكتت وزارات الخارجية والدفاع والمخابية والتعليم والصناعة والتجارة إلى حرب الطريق القويم. وتم ذلك بقبول المؤسسة العسكرية وكبار رجال الأعمال والأحزاب العلمانية. ودأى البعض أن ذلك لم يكن أكثر من إتاحة الفرصة لحزب الوفد، لبيان عجزه عن إدارة تلك الوزارات في ظل مشكلات التضخم والبطالة والثلثين الخارجي والمخابي والمساءلة الكريمة وقضايا حقوق الإنسان. وتعد أركانها مع هذه المشكلات من خلال رفع الرواتب والمسابات والاهتمام بتطوير أداء المثليات، وعمل على زيادة شعبية حزبه داخلية، وعلى تنشيط دور تركب الخارجي مع محيطها الإسلامي، ووقع اتفاقية لشريد الغاز مع إيران في ظل الحملة الأمريكية المتصاعدة لحصار إيران. وأنتج ذلك في مطلع شهر رمضان، ولم يكن قد مضى على وجوده في الحكم ستة شهور، باتخاذ عدة إجراءات استغفرت هذه القوى العلمانية والمؤسسة العسكرية، أبرزها تشريع حرية ارتداء الحجاب في الجامعات وإجازات الدولة كافة، وبناء جامع في منطقة تقسيم أشهر مناطق إسطنبول، وبناء جامع آخر في أنقرة بجوار القصر الجمهوري، وتنظيم مواهيد النسل لتتناسب مع مواهيد الإفطار في رمضان ومع صلاة الجمعة، واستضاف في حفل الإفطار رؤساء الطرق المثنية المحظورة رسمياً منذ عام ١٩٢٤م. وفي ٣ فبراير ١٩٩٧م أقام رئيس بلدية منجاء التابعة لأنقرة احتفالاً في يوم القدس دعا إليه السطر الإيراني في أنقرة الذي دعا الشعب التركي إلى المضي قدماً في تطبيق الشريعة الإسلامية، وأيده رئيس البلدية في حين كانت صور قاعة حساسه وحرب الله، والجهاد الإسلامي ترزف عالية<sup>(١٤)</sup>

(١٣) ولید رضوان، ص ٢٦٢ - ٢٦٤

(١٤) ولید رضوان، ص ٢٦٦ - ٢٧٠

وبصاعدت المعارضة العلمانية بشقيها المدني والعسكري لهذه التوجهات، وقدمت طلبات حجب ثقة في البرلمان وبشرت مقالات صحفية تدعو الجيش للتدخل، وبانفعل في ٢٨/٢/١٩٩٧م قدم مجلس الأمن القومي ١٨ مطلباً لحكومة أريكان بعرض حماية العلمانية، كان من أبرزها الحد من انتشار التسميم الديني من خلال زيادة مدة التعليم الإلزامي من ٥ إلى ٨ سنوات، الأمر الذي يؤدي إلى الحد من الالتحاق بمدارس الأئمة والمخطباء، والتي ازدهار غيرجوه زيادة كبيرة وحملوا في جهاز الدولة والأحزاب. وعلى الرغم من قبول أريكان بهذه المطالب فقد قلص جهاز الادعاء العام في مايو ١٩٩٧م بدعوى إلى المحكمة الدستورية لمحظر حزب الرفاه نظراً لعدمه على إثارة حرب أهلية وتغيير النظام العلماني للدولة. وفي ١٦ يناير ١٩٩٨م أصدرت المحكمة الدستورية قرارها رقم ١/١٩٩٨ بحل حزب الرفاه، ومنع أريكان، وستة آخرين من قادة الحزب من ممارسة العمل السياسي لمدة خمس سنوات. وبعد الحكم بأهلية تسعة أعضاء من أصل أحد عشر، وجاءت حملات الرد لإطلاق الحزب في ٣٢٩ صفحة وجمعت حملات رفض الأخلاق من المضمون الرافضين في شطب ذلك العدد من الصفحات. وتعي منطوق القرار على أنه صدر: «نظراً للأعمال المخالفة لمبدأ العلمانية، ونظراً لانتهاك الحزب الطبيعة العلمانية للدولة واستناداً إلى المواد ٦٨، ٦٩ من الدستور والمادتين (١٠١/ب)، (١٠٣/أ) من القانون رقم ٢٨٢٠ بتنظيم الأحزاب السياسية. وحل حزب الفضيلة محل حزب الرفاه مشكلاً لتيار الإسلام السياسي ومتاباً لمسيرة، وعلى أثر ذلك تقدم المدعي العام بطلب لإطلاق حزب الفضيلة على أساس قيادته بنشاط مضاد للعلمانية، وتبني أيديولوجية الحزب المحظور<sup>(٤٥)</sup>، وأصدرت المحكمة الدستورية قرارها رقم ٢/٢٠٠١ في ٢١/١/٢٠٠١م بحظر حزب الفضيلة، وجاء في قرارها: إنها - ورغم عدم اعتبارها حزب الفضيلة امتداداً لحزب الرفاه - قررت إطلاقه بسبب سياسته المشابهة لمبدأ العلمانية<sup>(٤٦)</sup> وأصبح سوابه ال ١١٠ في البرلمان مُصنّفين كمستقلين

(٤٥) ولید وروان، ص ٢٧٠ - ٢٧٢

(٤٦) موع المحكمة الدستورية على التبعة - سابق الإشارة إليه

١٦٨ - حزب العدالة والتنمية تمثل الأحزاب السياسية التي وقعت رايات إسلامية: النظام الرئاسي (تأسس ٢٦ يناير ١٩٧٠م)، ثم السلامة الوطني (تأسس ١١ أكتوبر ١٩٧٢م)، ثم حزب الرفاه (تأسس يوليو ١٩٨٣م)، ثم حزب النهضة (تأسس ديسمبر ١٩٩٧م) تجليات مختلفة لحركة «المللي جوروش» أي الفكر الوطني التي أسسها نجم الدين أربكان عام ١٩٦٩م تحبيراً عن تيار وطني يستند إلى منطلقات إسلامية، وجاء ظهورها ناتجاً عن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدتها تركيا على امتداد عقدي الخمسينات والستينات، والتي أشرنا آنفاً إلى جانب منها<sup>(١٧)</sup>.

ويعتبر حزب العدالة والتنمية الذي تأسس عام ٢٠٠٢م امتداداً مختلفاً نوعياً للحركة الإسلامية في تركيا. فهو يعرّف عن احترامه، بل اقتناعه، بالطبيعة العلمانية للدولة. وقد صرح «أبوب فاذا» أحد مؤسسي الحزب بأنهم مهتمون بإقامة ديمقراطية حقيقية في تركيا، وأن الذين يتعين أن يظلّ حياراً شخصياً، وأن الحزب ليس من أولويات اهتمام الشعب. وأن الحزب يعطي الأولوية لوجود (١١) مليون عاطل، وأن تركيا تجمع المسلمين، واليهود، والعلمانيين، والمسلمين، وجميعهم أحرار، والدولة يجب أن تكون محايدة وعلمانية<sup>(١٨)</sup>. ولكن الحزب في نفس الوقت، يحافظ على ارتباطه بالجماعات المسلمة، ويستقطب تأييد جماهير واسعة لا تنتمي فكرياً إلى تيار الإسلام السياسي بقدر ما تعرب عن احتجاجها على ممارسات النخبة السياسية وبيروقراطية الدولة، فيما يمكن اعتباره جوقاً من عملية إعادة بناء للنخبة السياسية التركية في إطار تعزيز الخيار الديمقراطي كأداة لتجديد الحياة السياسية. وكان نجاحه في دورتين انتخابيتين انتصاراً حاسماً على دور العسكر في توجيه الحياة السياسية، وتحبيراً عن إمكانية إعادة النظام السياسي التركي لمعادته عبر الآليات الطبيعية بدلاً من الديمقراطية السعقلنة التي تضع شروطها النخبة العسكرية والبيروقراطية وفق هندسة خاصة ترمق التطور الديمقراطي للبلاد<sup>(١٩)</sup>.

(١٧) د. كمال السيد حبيب، المرجع السابق، ص ٤٠٩ - ٤٠٢.

(١٨) د. ثناء عبد الله، التنجيم التركية أثمر مراحل ترويض حركة الإسلام السياسي، مقال في جريدة القاهرة، العدد ٢٠٥، ١٦/٣/٢٠٠٤م.

(١٩) د. كمال السيد حبيب، المرجع السابق، ص ٤٠٩ - ٤٠٤.

محرب «العدالة والتنمية» بعد تعبيراً عن تركيبة سياسية واجتماعية جديدة، لا تميل للمواجهة أو الاستقطاب، ولا تستخدم الدين كأداة في الصراع الاجتماعي والسياسي، بل ترفع راية تغيير الطبيعة الأصولية للدولة الكمالية نحو الديمقراطية والتعددية والاعتراف بالأخر بدون إقصاء. وبعد نجاحه تعبيراً عن نجاح النصفة الجديدة التي حملها جيل الوسط من تلامذة «أربكان» ممن رأوا من خلال خبرتهم الذاتية أن الانتقال بمجتمعهم التركي إلى التقدم والنهضة لا يكون إلا من خلال صيغة توافقية تقوم على فكرة الفصل الوسط الفارسي الذي يحترم عقائد الإسلاميين وحقوقهم، في العير مع القول بمعاملة تابل بقواعد الديمقراطية والتعددية بما في ذلك الاعتراف بالتعددية الثقافية والاجتماعية للأفراد، وإدارة الدولة استناداً إلى المؤسسات السياسية التي يتجها «تقدير النخبين وقواعد الديمقراطية، مما يعني تحول تركيا من «الدولة النصفة» التي تسيطر عليها - من وراء ستار المؤسسات الديمقراطية الحديثة - البيروقراطية العسكرية والمنية، إلى «الدولة الشفافة» التي يمكن معرفة كل شيء داخلها، والتي تعمل وفقاً للقانون، وتحترم إرادة الشعب، وتحرر من مجتمعها، ولا تسوسه وفق مقاييسها الخاصة، كما هو الحال في الديمقراطيات الأخرى في العالم»<sup>(٥١)</sup>.

ويعتبر برنامج الحزب وسياساته تطوراً مهماً في الحالة الإسلامية يمثلهم غيرات ودروس المحاولات الإسلامية الأخرى خلال العقود الثلاثة السابقة على تأسيسه عام ٢٠٠٢م. وأفاد مؤسسه من مداخلهم الجماهيرية. الأمر الذي يثبت أن المعارضة الديمقراطية كفيلة بتطوير أفكار الإسلام السياسي وإنجاحها وصمودها سلم الاعتدال درجة فدرجة<sup>(٥٢)</sup>.

ويؤكد زعيمه أرموغان أن تركيا ليست بلداً إسلامياً بل بلداً ديمقراطياً أغلبية سكانه من المسلمين<sup>(٥٣)</sup>.

وتدلى انحزب الحكم في نوفمبر ٢٠٠٢م إثر غوره في الانتخابات التشريعية وعلى الرغم من مزاوخته المتكررة مع بيروقراطية الدولة المدنية

(٥١) المرجع السابق، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٥٢) فيفي عويدي، درس الحالة التركية، الأهرام، ٢٧/١٢/٢٠٠٥م.

(٥٣) الجلفة، ٨/٣/٢٠٠٤م.

والعسكرية، فقد أثبت نجاحاً لا ينكر في إدارة دفة الحكم، وفي كسب ثقة الجماهير، وأدخل جملة من الإصلاحات الديمقراطية وشرع - بقدر كبير من النجاح - في معاهدات الانضمام للاتحاد الأوروبي، مليئاً جانباً لا بأس به من معايير الانضمام إلى الاتحاد المذكور، سواء على صعيد البنية القانونية أو على صعيد الإصلاحات الاقتصادية. وفي أبريل ٢٠٠٧م وُضِعَ الحزب عبد الله محل رئيساً للجمهورية، وفاز بأغلبية أصوات المجلس الوطني، وتقدم حزب الشعب الجمهوري إلى المحكمة الدستورية بطلب في إجراءات جلسة التصويت الأولى - وهي واحدة من ثلاث جلسات للتصويت يتم الانتخاب في الثالثة منها بأغلبية بسيطة -، والتي انتُخب فيها عبد الله جل - مرشح حزب العدالة والتنمية - رئيساً للجمهورية، وهي الجلسة التي قاطعتها أحزاب المعارضة. وأصدرت رئاسة الأركان بياناً شيد اللهجة نشر على موقعها على الشبكة الحاسوبية «basmak» تؤكد فيه الإصرار على اندفاع عن النظام العلماني ضد المخاطر الداخلية والخارجية<sup>(٥٣)</sup>.

وهي خلال تدخل الجيش في أعوام ١٩٧١، ١٩٨٠، ١٩٩٧م لم يولد الرأي العام تحرك الجيش الذي وصف بأنه انقلاب أبريل ٢٠٠٧م العسكري الإلكتروني، فعلى الرغم من أن مذكرة الجيش حملت المحكمة الدستورية على إلغاء البقرة الأولى من الانتقابات الرئاسية على اعتبار أن الرئيس العرفي لم يحصل على ثلثي أصوات المجلس، فإن تدخل الجيش لم يُخلِ دون لوز مرشح حزب العدالة والتنمية بمقعد الرئاسة في التصويت التالي. وفي يوليو ٢٠٠٧م أُجريت انتخابات تشريعية، أحرز فيها حزب العدالة انتصاراً تاريخياً فاق انتصاره الذي تولى على إثره الحكم عام ٢٠٠٣م، حيث حصل على ٤٧٪ من أصوات الناخبين بينما نال الكماليون ٢٠٪، لقد تحقق هذا الفوز بفضل الدعم الذي تلقاه الحزب من جمهور لا يشاطره مرجعيته الدينية فالصراع لم يعد بين الرعيتين العلمانية والدينية، بل بين العلمانية في صورتها الكمالية الحاكمة وما صاحب حكمها من فساد إداري من جانب، وسيج هائل من ترويعات علمانية وديمقراطية وكردية وعلموية وأرمينية وتركية مابلة للقوية الكمالية، وداعية إلى استئصال الفساد الإداري من جانب آخر

(٥٣) انفس. ٢٩/٤/٢٠٠٧م

ولا جدال في أن الإسلام السياسي المعتدل يشكل ثقلًا أساسيًا في الشارع السياسي التركي، وفي أن الكتلة الأساسية لهذا الاتجاه تتألف من شرائح واسعة من المتعلمين والأكاديميين وطلاب الجامعات والمهندسين والأطباء مما يضعفي عليه مسحة والحمرة من البصرة والاعتدال. وقد أفلح قادته في عزل الاتجاهات المتطرفة والاعتدالية، وتميزوا بقدرتهم على حشد تأييد أخوية المسلمين الأتراك لبرنامجهم<sup>(٥٤)</sup>.

ولم يتوقف الصدام بين حزب العدالة والتنمية الحاكم، المتعصم بالديمقراطية والذي لم يكتفِ يتوقف عن إعلان احترامه للعلمانية، ومؤسسات الدولة العتيقة - عسكرية وعلمية - التي لم تكتفِ عن الإشارة إلى البرنامج الإسلامي للحزب.

وفي سبتمبر ٢٠١٧م أقرّ الحزب الحاكم من نهج المقترح تعديلات دستورية لحماية الأحزاب من الإخلاق، تأخذ بمعايير الهندسية للإخلاق الأحزاب، وحظر أنشطتها، وتجميد نشاط أعضائها، والتي تنص على عدم جواز ذلك إلا إذا كان الحزب متورطاً في أنشطة إرهابية أو ماضياً للإرهاب والعنف<sup>(٥٥)</sup>.

ولاحقاً أعلن رئيس الوزراء أردوغان عن مشروع تعديل دستوري يجري إعداده من أجل الدولة بكل أطيافها، وليس من أجل حزب العدالة الحاكم، وأن مفهوم العلمانية سيبقى في الدستور الجديد كما هو ضمن المواد غير القابلة للتغيير<sup>(٥٦)</sup>.

وفي ٢٠٠٨/٥/٣م وفي اجتماع تشوري مع نواب الحزب أعلن أردوغان تخليه عن مشروع تعديل الدستور لأنه سيؤدي من حالة التوازن في البلاد<sup>(٥٧)</sup>.

وفي مطلع مارس ٢٠٠٨م طعن حزب الشعب الجمهوري لدى المحكمة

(٥٤) اتجاهات تركيا وانتصار الإسلام السياسي، مقالين لـ محمد أبو رمانة وسامي شورش، الحياة، ٧/٨/٢٠٠٧م

(٥٥) الأحرار، ٢٠/٨/٢٠٠٨م

(٥٦) الحياة، ٢٨/٩/٢٠٠٧م

(٥٧) القيس، ٨/٥/٢٠٠٧م



الدمتورية في التصيلات التي أقرها البرلمان قبل شهر من ذلك، وألغت  
الحظر المعروف على الحجاب في الجامعات<sup>(٥٨)</sup>.

وفي ٢٠٠٨/٣/١٤م تقدم المدعي العام لدى محكمة التمييز بطلب حظر  
حرب العنافة والتنمية الحاكم، الذي يحوز الأغلبية في البرلمان ومنصبي  
رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء، مؤسساً طلبه على بشاطات الحرب التي  
تعارض مع العلمانية، كما طلب منع أردوغان وحيد الله جيل (خمس ٧١  
قباداً في الحزب) من ممارسة الحياة السياسية لمدة خمس سنوات<sup>(٥٩)</sup>.

وجاءت صحيفة الإدهاء في ١٦٦ صفحة مؤلفة بطلب من ضمن  
تصريحات لأردوغان وقبادات أخرى، ووصد لمواقف الحزب من قضية  
الحجاب باعتباره رمزاً سياسياً بحسب قرار سابق للمحكمة الدستورية،  
ولمواقف الحكومة التي غضت الطرف عن حمل المحجبات في مؤسسات  
الدولة والمرافق العامة. وورد بصحيفة الاتهام أن نموذج الإسلام الذي يتناه  
الحزب يهدف إلى إقامة دولة تحكم بموجب الشريعة، وإمكان النجوة  
للإرهاب لتحقيق ذلك، وتهتم الحزب بأنه أصبح بؤرة لنشاطات تعارض  
مع العلمانية، معبرة أن الحزب سيحمى حتى النهاية إلى إخفاء نشاطاته حتى  
يحقق هذه في إقامة دولة تستوحى النموذج الإسلامي؛ لأنه يطمح على  
المدى البعيد إلى نظام يركز على الشريعة بدلاً من دولة القانون. وصولاً  
إلى إثبات أن الحزب تحول إلى بؤرة للنشاطات المعادية للنظام العلماني،  
الأمر الذي يوجب حله طبقاً للدستور

وأعلن أردوغان أن ذلك اعتداء على حرية الشعب، وعيانه  
الديمقراطي مستجيباً بالجماع<sup>(٦٠)</sup>.

وفي ٢٠٠٨/٣/١٨م عينت المحكمة الدستورية مقررين لفحص ملف  
المدعى المعروف من المدعي العام الجمهوري، على أن يتقدموا بتقريرهما  
للمحكمة خلال عشرة أيام<sup>(٦١)</sup>.

(٥٨) الفيس، ٢٠٠٨/٣/١٦م

(٥٩) المراجعة (التكثيف)، ٢٠٠٨/٣/١٦م

(٦٠) الحياة، ٢٠٠٨/٣/١٦م

(٦١) لأمرام، ٢٠٠٨/٣/١٩م

وفي المقابل هدد حزب العدالة والتنمية بأنه سيقدم بتعديلات دستورية تتعلق بتعيين المدعي العام، وزيادة عدد أعضاء المحكمة الدستورية إلى (١٨) عضواً يتم اختيارهم مباشرة من البرلمان ومجلس القضاء الأعلى<sup>(٦٢)</sup>، ويعرضها على الاستفتاء. لم سقطت في البرلمان، معللاً أن قوة الاستفتاء تلغى قوة المحكمة الدستورية. بينما راجت شائعات عن معارضة بين حزب العدالة والتنمية، ومعارضيه لعقد صفقة يتداول فيها عن قانون الحجاب مقابل التنازل عن دعوى حل الحزب<sup>(٦٣)</sup>. وتوافق ذلك مع إعلان لهادات في الحزب عن استبعادهم لقبول قرار عدم دستورية القانون الذي يسمح بالحجاب في الجامعات<sup>(٦٤)</sup>.

ورأى معلقون في طرد حل الحزب نسخة قضائية من لانتخابات، وأنصاف الانتخابات العسكرية التي شغلها تركيا أربع مرات خلال نصف القرن الماضي<sup>(٦٥)</sup>. وإن كان في ذلك التعريف شيئاً من الحقيقة، فلا بد أن نشير إلى أنها نسخة تكرر الديمقراطية، وتنعكس تأثير الحرص على متطلبات الانضمام للاتحاد الأوروبي، حيث اختار جهاز الدولة العلماني الانصياع للطريقة الديمقراطية في حسم الصراعات عن طريق القضاء وأحكام الدستور.

وفي ٢٠٠٨/٣/٣١ قررت المحكمة (بإجماع الآراء) قبول النظر في الدعوى، كما وافقت بأغلبية ٧ أعضاء على ملاحقة الرئيس عبد الله جيل قضائياً، واعتراض أربعة أعضاء على أساس أن جيل يقول إنه الرئاسة ترك الحزب، وهو غير مسئول عن القضايا التي ترفع ضده<sup>(٦٦)</sup>.

وبينما أعلن مفوض الاتحاد الأوروبي لشؤون توسيع العضوية أنه لا يرى سبباً لمعطر حزب العدالة والتنمية، طالما لم يذهب إلى المنفى أو يذهب إلى

(٦٢) الحياة، ٢٠٠٨/٣/١٨ - ٢٠

(٦٣) الحياة، ٢٠٠٨/٣/٢٦ - ٢١

(٦٤) الحياة، ٢٠٠٨/٣/٢٨ - ٢٩

(٦٥) مصطفى أكرول نائب رئيس تحرير Turkish Daily News، نقلاً عن «المراجعة الكثرنية»

٢٠٠٨/٣/٢٨ - ٢٩

(٦٦) الحياة، ٢٠٠٨/٤/١ - ٢

استخدامه<sup>(٦٧)</sup>، أحرب رئيس المحكمة الدستورية استياء من سقوط  
العلماء التي تمثلت في تصريحات رئيس حزب الشعب الجمهوري، وبعض  
المدعين العامين السابقين، بأنه على المحكمة أن تتخذ قرار الإغلاق، وإلا  
فلن يكون الانقلاب على الحكومة سيكون هو البديل<sup>(٦٨)</sup>

وأظهر استطلاع للرأي أن ٧١٪ من المواطنين ضد حظر نشاط حزب  
العدالة، وأعلن ٥٠٪ ممن شملهم الاستطلاع أنهم سيصوتون للحزب إذا  
أجريت انتخابات مبكرة، كما أعلن ٥٩٪ أنهم ضد الدعوى لمقابلة لعله<sup>(٦٩)</sup>  
في الوقت الذي ناقش فيه مجلس الوزراء مشروع تعليقات دستورية وقانونية  
لتهدف لحماية الأحزاب السياسية من خطر الإغلاق؛ استنادًا إلى المعايير  
الأوروبية التي تلزم الحظر على حالة التورط في أعمال إرهابية أو أعمال  
عنف<sup>(٧٠)</sup>.

وفي ٢٠٠٨/٥/٦م قدم الحزب رده على مذكرة الادعاء وقال فيها: إن  
الدعوى لمقابلة عند سياسية ليست قانونية، وأن إلغاء الحظر على الحجاب  
في الجامعات جزء من الحريات الديمقراطية، ولا يتناقض مع الدستور.  
ورفض الاتهامات في ما يتعلق باستهداف إلغاء النظام العمالي، وتمسك بأن  
الأحزاب السياسية أساس الديمقراطية ما دامت ترفض العنف والإرهاب  
وتلتزم أسس الديمقراطية ومبادئها التي أقرها الدستور، وأن الشعب هو  
صاحب القرار في شأن الأحزاب السياسية وليس القضاء<sup>(٧١)</sup>.

وفي ٢٠٠٨/٧/٣٠م أصدرت المحكمة الدستورية حكمها برفض طلب  
حل حزب العدالة والتنمية، ولكنها فرضت عليه عقوبة مالية تمثل في حرمانه  
من الدعم الذي تقدمه الدولة بسبب نشاطاته المعادية للعدمية. وعكس  
الحكم موازن الفرى بين الحزب الحاكم والتأييد المتنامي الذي يلغاها من  
المدارس الفكرية من جهة، والعدمية المتغيرة في جهاز الدولة، وصفة خاصة  
القوات المسلحة، والقضاء من جهة أخرى

(٦٧) القيس، ٢٠٠٨/١/٢٢

(٦٨) الأهرام، ٢٠٠٨/٢/١٣

(٦٩) القيس، ٢٠٠٨/٤/١٣

(٧٠) الأهرام، ٢٠٠٨/٤/٢٢

(٧١) القيس، ٢٠٠٨/٥/٧

ووجهت المحكمة تحفيزاً حاداً للحزب بعدما ثبت لها تورطه في أنشطة معادية للعدمية، ولكنها لم تكن من المحظورة إلى الحد الذي يبرر إخلاله

وأعلى رئيس المحكمة أن الحزب يجب أن يهتم الرسالة المتضمنة في الحكم، وأن سنة من قهبة المحكمة صارتوا لصالح إخلال الحزب بيسا صوت أربعة لصالح فرض الغرامة، ورفض عضو واحد طلب الإخلال، ولما كان الإخلال يتطلب سبعة أصوات من أعضاء المحكمة، فقد نجا الحزب من الإخلال بعد أن كان قاب قوسين أو أدنى منه<sup>(٧٢)</sup>.

ورغب أروهان بالحكم معللاً أن حزب العدالة لم يكن يومًا بذرة للأنشطة المعادية للعدمية، وأنه سيطر منذئذٍ عن ليم الجمهورية، فيما وصف كثيرون حكم المحكمة بأنه انقلاب قضائي ضد الحزب الحاكم، وكان من شأن إخلال الحزب أن يهدد مسيرة تركيا في الانضمام للاتحاد الأوروبي<sup>(٧٣)</sup>.

وصرح مفوض الاتحاد الأوروبي نشون توسعة العضوية أن على تركيا أن تسأف بكل طاقها إصلاحاتها من أجل تحديث البلاد، وحث الأحزاب السياسية على العمل معًا من أجل إصلاحات تقام على أوسع حوز ممكن وعلى مواصلة القواعد التي تنظم عمل الأحزاب في تركيا مع مديير الاتحاد الأوروبي<sup>(٧٤)</sup>. وكان مسئول العلاقات الخارجية في الاتحاد (خافيير سولانا) قد انتقد الدور المتعاطف للقضاء في الحياة السياسية التركية معللاً أن حجم الصراعات السياسية يكون عبر صناديق الاقتراع، وليس في ساحات المحاكم<sup>(٧٥)</sup>.

وفي ٢٤/١٠/٢٠٠٨م أعلنت المحكمة حيثيات حكمها، والتي امتدت فيها إلى أن الحزب انتهك أحكام المادة (٦٨) من الدستور بقيامه بأنشطة من شأنها استئصال الدين والمظاهر الدينية، وعمل وفق اتجاهات تدفص مبادئ العلمانية والجمهورية، وهو ما يتعارض مع قانون الأحزاب والعقيدة السادسة

---

(٧٢) وكالات الأنباء - العالمة، والصف الصامرا في الأيام التي نلت قرار المحكمة

(٧٣) المصدر السابق

(٧٤) المصدر السابق

(٧٥) حسن أبو طالب، حكايات سياسية من أنقرة، الأهرام، ٢٠٠٨/٥/٧م

من المصادفة (٦٩) من الدستور، وأنها حرضاً عليها على استمرار الجهود المبذولة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وعدم إثارة الاضطرابات، اقتضت على تحرير للحرب مع حربه من المساعدة التي تقدمها الدولة بدلاً من (علاقه ٧٦).

ونحن نستمح حديثنا عن حزب العدالة والتنمية بالقول - مع كثير من الباحثين -: إنه يُمثل ظاهرة مستعصية على التجاوز ومرشحة للتشوه؛ لأنه يُمثل صيغة ثقافية متوازنة، تنبع من الهوية الحضارية وتحقق التوافق بين التراث والجدالة، وبين الدولة والمجتمع، وهو حصيلة عملية استمرت منذ تولت السلطات العلمانية الحكم، أخذ القبار الإسلامي فيها موقع القطب المعارض لعملية التفرغ العنيفة التي قامت بها النخبة الأناطورية من خلال الجيش والبيروقراطية، والتي تمكنت من قمع القبار الإسلامي دون أن تطلع في اقتلاع جذوره من وجدان الإنسان التركي، باعتباره الإسلام معيناً للهوية والمخلص الفردي في مواجهة قسوة عملية التحديث وتعرتها في الوقت نفسه. بينما لا تستطيع النخبة الأناطورية أو لا تريد أن تعترف بضروره الفعّال، وهو ما يكشف عن ضعف قدراتها على التكيف، الخلاق مع واقع مجتمعيها، وهوية شعبها (٧٧).

ويُمثل حزب العدالة والتنمية - والذي يعدن قاده باستمرار أنه حزب علماني ديمقراطي ذو مرجعية إسلامية - استمراراً لخط بين الوسط المستمر في السبسة التركية منذ الانتقال إلى نظام تعدد الأحزاب في أربعينات القرن الماضي، والذي لم يقتصر على المحافظة الأيديولوجية، وإسبا أهداف إليها الحيوية والتأثير على الصعيد الاجتماعي والسياسي، وتقلّ الظمروح إلى تشكيل بديل سياسي ديمقراطي في مواجهة احتكار النخبة البيروقراطية العسكرية - المسببة للحكم منذ قيام الجمهورية. وهو مع ذلك ليس مجرد استمرار بسيط لذلك التيار، فقد فعلت التحولات الاجتماعية والاقتصادية الواسعة في تركيا عملها على اعتماد تلك المفرد، وكان لا بد لها أن تنعكس

(٧٦) لأمرام، ٢٥/١٠/٢٠٠٨م

(٧٧) صلاح سالم الحجاب التركي، مآزق سياسي يستغل لهوية حضارية ملهمة، الحياة، ٢٧/

٢٠٠٨م/٤

في التمثيل السياسي من هذا المنظور يمثل حرب أروغدان الشرائع الرأسمالية للصاعدة في العقدين الأخيرين في بلد ويندات لأماحول المحرومة من الامتيازات التي تتمتع بها رأسمالية المركز المرتبطة بجهار الدولة وتُشكّل مشروع العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي مصلحة وجوهة بالمسبة للشرائح المذكورة بسبب الطابع الاقتصادي الغالب على نشاطها الإنتاجي، الأمر الذي يفسر المعارضة في حياصة حرب محافظ (إسلامي) لتطبيق معايير الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهي معايير مستمدة من قيم الحداثة، مقابل معارضة أحزاب متعصبة أيديولوجيًا للقيم المذكورة (العثمانية، والديموقراطية، والمصرية) للمسار الأوروبي<sup>(٧٨)</sup>.

إن ما يحيز تجربة حزب العدالة والتنمية أنها نجت من مراجعة عميقة وشجاعة لكل من مسيرة الحكم في تركيا منذ أتاتورك وحتى الآن، ومسيرة تيار الإسلام السياسي، وتوصلت من خلال المعارضة إلى صيغة حكم تمثل الشعب التركي في أرواله وعلمه كشعب مسلم تَوَاق إلى تطوير حياته بهذا عن التطرف. ويعتقد كثير من الباحثين أنه للمرة الأولى يأتي إلى السلطة حكم يُحَلّل بشكل متوازن مبادئ الشعب التركي المختلفة، ويقدم لمسلمي العالم إضافة روحية لجارهم<sup>(٧٩)</sup>.

## المطلب الثالث

### إيران

١٢٩ - نصبت المادة (٢٦) من الفصل الثالث من الدستور المُستَحدث حقوق الشعب على أن: «الأحزاب السياسية، والجمعيات، والهيئات الحرفية والسياسية، والهيئات الإسلامية أو الهيئات المعترف بها للأقليات الدينية، يمكن تكوينها بحرية خضوة عدم المساس ببيئات الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية والمعايير الإسلامية وأسس الجمهورية الإسلامية، ولا يجوز منع أي شخص من الانتخاب أو إجباره على الانتخاب لأي منها»<sup>(٨٠)</sup>.

(٧٨) بكر صدي تركي، بُلقة أروغدان المتأخرة، الجهاد، ٢٠٠٨/٥/٣.

(٧٩) نظام مارديني، اجتماع قراءة واقعية للعدالة والتنمية، المجلد، ٢٠٠٥/٢/٢٠.

(٨٠) المصدر السابق، سواد الدستور الإيراني.

وفي أغسطس ١٩٨١م صدر قانون الأحزاب الذي ينظم تأسيس وعمل الأحزاب والجماعات والهيئات المشار إليها في الدستور، وحددت المادة الأولى منه الأحزاب، والجماعات، والجمعيات السياسية وما في حكمها بأنها منظمات لها نظام أساسي يؤسسها أشخاص طبيعيون يعتنقون سياسات ومثل أساسية، وتتعلق أهدافها ومساكنها وبرامجها بشكل أو بآخر بإدارة الدولة والسياسات العامة للجمهورية لإيران الإسلامية.

بهما عرفت المادة الثانية الاتحادات المهنية والجمعيات والنقابات. والمادة الثالثة الجمعيات الإسلامية والرابطة جمعيات الأقليات العرقية (المعترف بها دستورياً).

وتنص المادة السادسة من القانون المذكور على أن لجماعات حرية مراولة بشروطها خريطة عدم انتهاك القواعد المنصوص عليها في المادة (١٦). والمنظورات المنصوص عليها في المادة (١٦) هي -

أ - ارتكاب الأفعال التي يمكن أن تفسد باستقلال الدولة.

ب - أي نوع من الاتصالات، أو تبادل المعلومات أو التواطؤ مع السفارات، والمفوضيات، والمنظمات الحكومية والأحزاب الأجنبية على أي مستوى وبأي شكل، والتي يمكن أن تؤدي إلى الإضرار باستقلال وحرية ووحدة ومصالح جمهورية إيران الإسلامية.

ج - تلقي أي نوع من المساعدة المالية أو اللوجستية من الأجانب.

د - المساس بحرية الآخرين.

هـ - انتهاك الوحدة الوطنية، والإعداد لبعض الأفعال مثل التخطيط لتقسيم البلاد.

و - بذل الجهود لضيق أو تعمير التفرقة بين مكونات الأمة باستغلال التعاونات الخارجية والعنصرية والعرقية في المجتمع الإيراني.

ز - انتهاك المبادئ الإسلامية، وأسس الجمهورية الإسلامية

ح - الدعاية المضادة للإسلام، وبشر الكتب ولأعمال الأدبية المخرفة على العروة

ط - إخماء أو الاحتفاظ أو حمل أسلحة غير مرخص بها

وتعرض المادة السابعة عرلاً سياسياً على كل أعضاء المدافك - البوليس السياسي في عهد انشاء - وأعضاء الأخوة الناصرية، ومن تولوا مناصب وزارة أو كانوا أعضاء في مجلس الشيوخ أو المجلس الوطني الاستشاري، وقيادات النظام السابق أو حزب واستاخير - حزب الله -، وكذلك على من صدرت أحكام بحرمانهم من حقوقهم الاجتماعية طبقاً للمصير الإسلامية، فهؤلاء - طبقاً لنص المادة - محرومون من تأسيس الأحزاب السياسية والجمعيات أو المشاركة في مجالس إدارتها أو رئاستها.

وتلخص وزارة الداخلية بإصدار التراخيص للأحزاب والجمعيات (م)، وتتلقى الوزارة طلب طلب الترخيص مستوفياً طبقاً لأحكام اللائحة التنفيذية (م)، وتعيده خلال مدة ألفها شهرين من تقديمه إلى لجنة بنيت المادة العاشرة تكوينها، وبعد موافقة اللجنة المذكورة تصدر الوزارة الترخيص خلال عشرة أيام.

وطبقاً لنص المادة (١٠) تُشكل اللجنة المختصة بإصدار التراخيص، والإشراف على عمل الأحزاب من ممثل لكل من مدعي عدم الجمهورية، ومجلس القضاء الأعلى، ووزارة الداخلية، بالإضافة إلى عضوين يمثلان مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) يختارهم من بين أعضائه أو من سواهم ممن يرشحهم أحد الأعضاء

ويجوز للجنة أن تدعو ممثلين لمنظمات أو سلطات أخرى للتعاون ويكون انعقادها صحيحاً بحضور ثلثي أعضائها وتصدر قراراتها بالأغلبية المطلقة.

وبعد إصدار الترخيص ينشر البرنامج والمبادئ والنظام الأساس للجماعة في الجريدة الرسمية على نفقة المؤسسين (م١١).

وإذا لم تصدر اللجنة قرارها خلال ثلاثة أشهر من ورود الملف إليها دون إيماء سبب لذلك، تلتزم وزارة الداخلية بإصدار الترخيص المطلوب (م١٢) ويمكن التنظيم من قرار رفض الترخيص أمام القضاء (م١٣)

ويتعين على الجماعات المتقدمة للحصول على الترخيص أن تصح



يوضح في برنامجها السياسي ونظامها الداخلي على التزامها بدستور جمهورية إيران الإسلامية (م) (١٤).

وطبقاً لنص المادة (١٥) يجب إطلاع اللجنة بأي تعديل يطرا على قيادة أو برنامج أو مبادئ أي من الأحزاب أو الجماعات المرخص لها أو نظامها الأساسي، وإذا كان من شأن التعديلات المضار إليها أنه تجعل النظام الأساسي أو البرنامج السياسي غير متوافق مع المادة (٦) أو أصبح بعض أعضاء مجلس القيادة ممن يسري عليهم نص المادة (٩) أولفت للجنة الترخيص الصادر للجماعة.

ويجوز للجماعة التي أولف ترخيصها خلال شهر من تاريخ الإخطار بقرار إلغاء الترخيص أو بشره في الصحف أن ترفع الأمر إلى المحكمة.

أما إذا أدت الأنشطة التنظيمية للمجموعة إلى الانتهاكات المنصوص عليها في المادة (١٦)، فيمكن للجنة المشار إليها في المادة (١٥) وطبقاً لنص المادة (١٧)، وحسب حجم المخالفة أن توجه لجماعة تنبيه مكتوب أو إنذار أو أن توقف الترخيص أو تلغيه أو أن تطلب من المحكمة حل الجماعة، ولم يمت القانون مراقبة الموارد المالية للجماعة. نصت المادة (١٨) على وجوب الحصول عليها، وإعدادها بوسائل قانونية ومشروعة، وألزمت الجمعيات المرخص لها بالاحتفاظ بسجلات قانونية لإيراداتها ومصروفاتها، ووجبهما تحت تصرف اللجنة المشار إليها في المادة (١٠)، لمحصيها عند نهاية كل سنة مالية.

وحددت المادة (١٩) طريقة تشكيل المحكمة التي تنظر في التظلمات المرفوعة في قرار اللجنة، وهي محاكم العدالة المنصوص عليها في المادة (١٦٨) من الدستور. ونصت المادة (١٦٨) من الدستور على أن: «المخالفات السياسية، والصحفية تُنظر في محاكم العدالة علناً، وبحضور شُحْلَين وطريقة اعتبار هيئة الشُحْلَين وسلطاتها وتحديد المخالفات السياسية يحددها القانون وفقاً للمعايير الإسلامية»<sup>(٨١)</sup> ويعد مجلس القضاء الأعلى قائمة الشُحْلَين التي يجري الاختيار منها

(٨١) <http://www.irci.com/compdefnol.asp?2tabid=2/4/2008>.

والنظام الإيراني على هذا النحو، وبأسطه بنظام الترخيص المسبق بقبام الأحزاب - شأنه في هذا شأن التنظيم المصري الذي سيمرض له فيم يلي - يضع قيماً على ممارسة هذا الحق يتنافى مع الاتجاهات الديموقراطية وهو فوق ذلك يضع شروطاً مستعمدة من الطابع الديني للدولة لتتريخص بقبام الأحزاب واستمرارها . وفوق ذلك يضع قيوداً على ممارسة الأحزاب لنشاطها من خلال نظام الإجازة المسبقة لمرشحي تلك الأحزاب في الانتخابات العامة من قبل مجلس صيانة الدستور، طبقاً لمعايير يلعب فيها الحفاظ على الطابع الديني للدولة دوراً بارزاً، مع الأخذ بعين الاعتبار أن نشاط الأحزاب الإيرانية الرئيسي يتركز حول الانتخابات<sup>(٨٢)</sup>.

لقد مرت الأحزاب الإيرانية خلال العهد الجمهوري بثلاث مراحل، تميزت الأولى التي استمرت لمدة ثلاث سنوات بعد الثورة بحرية واسعة لتشكيل الأحزاب والاتجاهات حتى وصل عددها حوالي ثمانين حزباً وجماعة بما يمكن تعدد المصالح والاتجاهات التي حصلت على فرصة للتعبير عن نفسها مع الثورة، وإلى جانب الأحزاب النشيئة كانت هناك خلال تلك المرحلة أحزاب علمانية، وشبه علمانية قوية يرجع وجود بعضها لما قبل الثورة. والمرحلة الثانية هي مرحلة ترسيخ النظام التي امتدت حتى عام ١٩٩١م، وشهدت الحرب مع العراق، والتي عطل فيها قانون الأحزاب منذ إصغاره وحتى عام ١٩٨٨م، وشهدت تقييداً على الحريات وسبلاً لترسيخ وحدة النظام وذوال عهد من الأحزاب سواء بمعاملتها الذاتية أو بتأثير الظروف العام. والمرحلة الثالثة هي الممتدة من عام ١٩٩١م وحتى الآن<sup>(٨٣)</sup>.

وشهد العمل السياسي المستقل ازدهاراً بعد انتخاب هاشمي رفسنجاني رئيساً للجمهورية، حيث أقرت الحكومة بالتصفية السياسية والثقافية، وعملت على تخفيف القيود المفروضة على العمل السياسي، وشهدت السنوات التي تلت ذلك ظهور العديد من التنظيمات السياسية التي لعبت دوراً فعالاً في المشهد السياسي وازدهادت الحياة السياسية ازدهاراً خلال ولاية خاتمي وكانت الأحزاب الإيرانية تصنف في مجموعتين اليمين واليسار ولكن، ومنذ

(٨٢) بولوق السيف - حدود الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

ولاية حاتمي، تصنف الأحزاب ضمن معسكرين، محافظ وإصلاحي. وكلا المعسكرين يدور في إطار المبادئ التي تضمنها الدستور وقدنوع الأحزاب، والتي تعمل على الحفاظ على الإطار الأيديولوجي الديني للجمهورية الإيرانية. ويشهد الواقع الإيراني الآن - بعد إعادة انتخاب أحمدي مجاد في منتصف عام ٢٠٠٩م حراكاً سياسياً حاداً ومعارجات، سبق أن أشرنا إليها، قد تؤدي إلى تغيير قواعد اللعبة<sup>(٨٤)</sup>.

---

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦. وتتضمن المرجع المذكور عرضاً وافياً للأحزاب النشطة في إيران حالياً، برامجه ومواقفها، ص ٢٥٦-٣٠٦. وانظر كذلك محمد عباس ناصي، خريطة القوى السياسية في عصر انتخابات ٢٠٠٩م، ضمن إيران جمهورية إسلامية أم سلطنة شعبية، مرجع سابق، ص ١٤٧-١٨١.

## المبحث الثاني

# أثر التجديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على حق تكوين الأحزاب في مصر

## المطلب الأول

### التنظيم الدستوري - القانوني لحق تكوين الأحزاب

١٣٠ = بدأ التنظيم التشريعي لتأسيس وإدارة الأحزاب في مصر من نقطة مماثلة للرubic في فرنسا، أي اعتبار الأحزاب نوعاً من الجمعيات، والاعتراف بها دون وجود نص من دستور أو قانون ينظم تأسيسها وإدارتها، استصحاباً لأصل الحرية والإباحة. ومن الأحزاب التي ظهرت في المرحلة الأولى، الحزب الوطني (أحمد عرابي) الذي كان جمعية كؤنها الضباط عام ١٨٧٩م لمقاومة النفوذ الأجنبي، وقام على ارتباطات شخصية بين مجموعة من الضباط المصريين، وبعض القيادات الدينية، وبعض الشخصيات الكبيرة، دون هيكل تنظيمي أو عضوية ثابتة ومؤكدة<sup>(١)</sup>، ومنها أيضاً الحزب الوطني الذي أعلن مصطفى كامل عن وجوده، ودعا الجمهور إلى الانضمام إليه في مؤتمر عقد بالإسكندرية في ٢٢/١٠/١٩٠٧م بعد سنوات من النشاط المنظم، وكان له برنامج، وهيكل تنظيمي، وعقد مؤتمرات بالخارج. وكذلك بعض الأحزاب الأخرى كالإصلاح على المبادئ الدستورية، والحزب الوطني الحر، وحزب مصر المستقلة، وحزب مصر الفتاة<sup>(٢)</sup>، التي ظهرت في تلك المرحلة، ومنها حزب الأمة الذي كان في الأصل شركة تأسست

(١) جاكوب لاندر، الحياة النباه والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢م، ترجمة وتعليق سامي الليثي، مكتبة مدبولي، القاهرة، د. ب. ص. ٩٢

(٢) المرجع السابق، ص. ١١٦، ١٥٢

لإصدار جريدة «الجريدة» التي رأس تحريرها أحمد لطفي السيد، وأعلن في ١٩٠٧/٣/٦٠ م عن تحولها إلى حزب<sup>(٣)</sup>

وسم يتضمّن دستور ١٩٢٣ م بشأ ينظّم تكوين الأحزاب، وإنما نصّت المادة (٢١) منه على أن «المصريين حق تكوين الجمعيات، وكيمة استعمال هذا الحق بينها القانون»، وعلى هذا النص استند القضاء لربيع على الأحزاب لفرعيتها باعتباره نوقاً من الجمعيات.

وقد عرض الأمر على القضاء حينما قرر الوفد المصري بزعامة سعد زغلول أن يتحوّل إلى حزب سياسي، وتنبهّا لذلك استأجر أمينه العام مقبلي له في القاهرة «النادي السني»، ولكن محكمة الموسكي الجزئية أنكرت عليه هذه الصلة تأسيساً على عدم صدور قانون يمنح الشخصية الممنوعة للنادي، ومن ثمّ فليس له كيان مستقل، ويجب أن تكون معاملاته باسم أعضائه جميعاً أو بواسطة وكيل عنهم. ولكن محكمة مصر الابتدائية ألغت الحكم المستأنف مفررة أن تأسيس حزب لأهداف سياسية، وليس بقصد اربح لا يجعل منه شركة مدنية أو تجارية بل جمعية من الجمعيات. وأنه وإن كانت القوانين المصرية لم تنظّم هذه الجمعيات حتى ذلك التاريخ إلا أن المادة (٢١) من دستور ١٩٢٣ م أتاحت للمصريين حق تكوين الجمعيات، وإلى أن يصدر القانون الذي ينظمها ينفي الاعتراف لها بالشخصية الممنوعة، ما خاصت قد تكونت لفرعها سياس، وبشكل يجعل لها فائدة مستقلة<sup>(٤)</sup>.

وجاء أول تنظيم لتأسيس وإدارة الأحزاب السياسية في مصر بعد حركة الجيش عام ١٩٥٢ م، بصدد المرسوم بقانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ م، والذي انتهى النصل به بالإعلان الدستوري الصادر من القائد العام للقوات المسلحة بصمته ورئيس حركة الجيش في ١٩٥٣/١/٢٦ م بإلغاء الأحزاب السياسية ومصادرة أموالها. وكانت المادة الأولى من ذلك المرسوم بقانون تعرف الحرب السياسي بأنه «كل حزب أو جمعية أو جماعة منقّمة تشغل بالشئون السياسية الداخلية أو الخارجية للدولة؛ لتحقيق أهداف معينة من

(٣) السابق، ص ١١١، د. يونس كليب روك الأحزاب السياسية في مصر، كتاب الهلال، العدد ٤٠٨ القاهرة، ١٩٨٥ م ص ١ وما بعدها  
(٤) فاروق عبد البر جور مجلس الدولة في حماية الحقوق والحريات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٢١٧-٢١٨

طريق متصل بالحكم<sup>(٥)</sup>، واستى عبّر المادة «الجمعية أو الجماعة التي تقوم على محض أغراض عنيفة أو إجتماعية أو ثقافية أو دينية» من وصف الحرب السياسي بما سمح بحروج جماعة الإخوان المسلمين من دائرة الأحزاب السياسية، واستثنائها فيما بعد - من إلغاء الأحزاب ومصادرة أموالها بموجب الإعلان الدستوري انبث الذكر ونصت المادة الثالثة على أن من يهيب هي تكوين حزب سياسي عليه أن يخضع بذلك وزير الداخلية بكتاب موصل عليه، على أن يخضع الإخطار لنظم الحزب، وأعضائه، وموارده المالية، وأغراضه، ووسائل تحقيقه، وطريقة تشكيل هيئته - الجمعية العمومية ومجلس الإدارة - واختصاصاتها وشؤلت المادة الخاصة وزير الداخلية سلطة الاعتراض على تكوين الحزب أمام محكمة القضاء الإداري. على أن تستمر إجراءات التأسيس إذا لم يعترض الوزير على التأسيس خلال شهر من إخطاره أو اعترض ورفضت المحكمة اعتراضه، فتدعى الجمعية العمومية للانعقاد، وتنتخب رئيس الحزب، ومجلس إدارته، وينشر نظام الحزب وأسماء الرئيس والأعضاء في الجريدة بناء على طلب الوزير وعلى نفقة الحزب، ويثبت بقية مواد القانون من يحظر عليهم الانتماء إلى الأحزاب، وحالات عدم جواز الجمع بين رئاسة الحزب أو عضوية مجلس إدارته وتولي بعض المنصب، وطريقة إدارة أموال الحزب وتسييل نظامه الداخلي.

وألزمت المادة (١٦) من المرسوم الأحزاب القائمة بتزويد أعضائها بعادة تكوينها طبقاً لأحكامه، وإخطار وزير الداخلية خلال شهر من العمل به، وفي حال عدم قيامها بالإخطار أو الاعتراض المقتضى بقرار المحكمة تزول أموالها لوجوه الخبر التي يحددها وزير الشؤون الاجتماعية<sup>(٥)</sup>.

وتأزم الوضع بين لطيفة الشاسية القديمة وأحزابها ورجال الثورة الذين استثمروا قوتهم وضعف النظام القديم، مع شعورهم على تغيير استراتيجيتهم من الاستيلاء المؤقت على السلطة لفرض الإصلاح الذي يقبض هرفة الجيش إلى نكاته، إلى ترمي الحكم بأنفسهم بصدر الإعلان الدستوري في ١٦/١/١٩٥٣م بحل الأحزاب السياسية، وأسست الثورة في ٢٣/١/١٩٥٣م هيئة التحرير لتنظيم شعبي يملأ لمرأع السياسي، ويعدم الثورة في تحقيق حياتها

(٥) المرجع السابق، ص ٤١٨ - ٤٢٠

ويقع لمواطني برامجها وأهدافها، إيداً بدخول مصر في مرحلة التنظيم السياسي الواحد وحل لاتحاد القومي محل هيئة التحرير في ٢٨/٥/١٩٥٧م، وحل الاتحاد الاشتراكي العربي محل لاتحاد انقومي عام ١٩٦٢م مترافقاً مع تحولات السياسة الاقتصادية والاجتماعية للمعهد الناصري من التمسك إلى التناحي، وتعميق الإصلاح الزراعي، والتوسع في سياسة التصنيع والتنمية، في نظم المحارلة الإقليمية والدولية التي حاضها النظام الناصري في سعيه إلى الاستقلال لسياسي واقتصادية والوحدة العربية<sup>(٢٦)</sup>، وقضيت المسائل المتعاقبة للفترة الناصرية النصوص الدستورية المتعلقة بذلك.

وتكرس دستور ١٩٧١م التنظيم السياسي الواحد بنصه في المادة الأولى على أن: «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة...». وفي المادة الخامسة على أن: «الاتحاد الاشتراكي العربي هو التنظيم السياسي الذي يمثل بتنظيماته العاملة على أساس مبدأ الديمقراطية تحالف قوى الشعب العاملة من الفلاحين والعمال والجنود والمثقفين والرأسمالية الوطنية».

لقد كانت نصوص الدستور التي تنظم الحياة السياسية والاقتصادية وتكرس هيئة السلطة التنفيذية تعبيراً عن طبيعة المرحلة الناصرية بأمالها ومبادئ القوى السائدة خلالها، ولكن المشروع الناصري برمته كان قد أصيب بضرر قاصمة بعد هزيمة ١٩٦٧م، وأصبحت قضية الناصرية على المحك. عني أن التحول في توجهات مصر في علاقاتها الخارجية من مناهضة الاستعمار والصهيونية والتحالف مع الكتلة الشرقية إلى القطيعة مع هذه الأخيرة وإعادة العلاقات مع الغرب ثم التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية والاعتراع بإسرائيل، ومن الاستقلال الاقتصادي والاقتصاد لمحطط إلى الانفتاح الاقتصادي، وتشجيع دخول رأس المال الأجنبي، وبحول سياستها الداخلية من العدالة الاجتماعية والاشتراكية العربية إلى اقتصاد السوق، وتشجيع الاستثمار وتراجع دور الدولة الاجتماعي إلى

(٢٦) ز رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٤٢

حدوده ادب، هذا لتحول براحي إلى م بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م. وشرع في تعيينه اعتباراً من عام ١٩٧٤م.

ولما كان استمرار الشكل السياسي للنظام - الحرب الواحد - متعزّزاً بعد اعتلاء أساسه الاقتصادي والاجتماعي - احتكار الدولة لموايل الإنتاج وحماية الطبقات الغنية - وكانت الديمقراطية هي الرواية التي رفعها السادات في صراعه مع بقية أجهزة السلطة العصرية ممن أطلق عليهم مراكز القوى وتخلص منهم في مايو ١٩٧١م فقد بدأت الحركة نحو التعددية تدخل التنظيم السياسي الواحد بورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي التي طرحها القيادة السياسية في أغسطس ١٩٧٤م والتي انتهت إلى إنشاء ثلاثة مسابر، واحد للنوسط، يُشكّل السلطة، وآخر على مستوى، وثالث على يساره. وحقق انتصاراته ١٩٧٦م البرلمانية أعلن الرئيس الراحل أنور السادات عن تحويل المسابر إلى أحزاب مستقلة، وفي هذا السياق صدر قانون تنظيم الأحزاب السياسية رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م في ٧ يوليو ١٩٧٧م وضمت مادته الأولى على أن: "المصريين حق تكوين الأحزاب السياسية، ولكن مصري الحق في الانتماء لأي حزب سياسي، وذلك طبقاً لأحكام هذا القانون"، ونصّت مادته الرابعة على شروط تأسيس الحزب السياسي، وهي: ألا تتعارض مبادئه، وأهدافه، وبرامجه مع مبادئ الشريعة الإسلامية، ولا مع الحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي، والمكاسب الاشتراكية، وأن يتميز برنامجه عن برامج الأحزاب القائمة وقت تأسيسه، وألا يقوم على أساس طائفي أو طائفي أو عرقي أو جغرافي، أو على أساس الطفره بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وألا تنطوي وسائله على إقامة تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية. وألا يكون لفرقا لحزب في المذارج. وصلاحية مبادئه وأهداف ووسائل الحزب وتشكيلاته وقياداته.

وقد خضعت هذه المادة (الرابعة) التي تتضمن المبادئ والمسطورات برامج الأحزاب وشاخصها لعدة تعديلات مع تقلب ظروف الحياة السياسية في مصر. فهي أعيدت توقيع معاهدة كامب دافيد مع إسرائيل، وما أثارتها من معارضة شعبية واسعة حُلت هذه المادة بالقرار بقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩م بإضافة مزيد من الشروط والقيود، ومنها ألا تتعارض مقومات الحرب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو وسائل معارضة نشاطه مع مبادئ ثورتي ٢٣



يوليو ١٩٥٢م و ١٥ مايو ١٩٧١م، وأن يكون تمرير برنامج الحرب وسياساته عن غيره تمييزاً ظاهراً، ولا يقوم في مبادئه أو برامجها في مباشرة نشاطه على أساس يتعارض مع أحكام القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية لجهة الداخلية والسلام الاجتماعي - ألني هذا القانون فيما بعد بالقانون رقم ٢٢١ لسنة ١٩٩٤م، ولا يرتبط الحرب أو يتعاون مع أية أحزاب أو تنظيمات أو جماعات أو قوى سياسية تقوم على معاداة المبادئ المنصوص عليها في البند أولاً من المادة (٤) من قانون الأحزاب (الشريعة، ومبادئ الشيوعيين، والوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي الديمقراطي، والمكاسب الاشتراكية)، أو القانون ٣٣ لسنة ١٩٧٨م، أو على المبادئ التي وافق عليها الشعب في الاستفتاء على معاهدة السلام، وخاصة تنظيم الدولة بتاريخ ٢ أبريل ١٩٧٩م، ولا يكون من بين مؤسسي الحزب أو قياداته من تقوم أدلة جديده على قيامه بالدعوة أو الترويج لمبادئ تتعارض مع المبادئ العشار إليها، ولا يترتب على قيام الحزب إصدار تكوين حزب من الأحزاب التي أُلغيت للمسحوم بقانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٥٣م بشأن حل الأحزاب السياسية. وهي تعديلات كانت تستهدف لتجسيم الممارسة المتعددة لحكم السادات، والهندولة دون حصول مجموعات معينة على الفرصة، كحزب الوفد، ومجموعات من اليسار، والائتلاف الديني.

وفي عام ١٩٨٠م شُكلت المادة الخامسة من الدستور لتتوافق مع التعديلات الحزبية، فأصبح نصها: 'يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المعلومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور. وتنظم القانون الأحزاب السياسية'.

وفي أعقاب تعديل المادة (٧٦) من الدستور الخاصة بطريقة اختيار رئيس لجمهورية في ٢٥/٥/٢٠٠٥م تم تعديل المادة الرابعة مرة أخرى بموجب القانون رقم ١٧٧ لسنة ٢٠٠٥م المنشور في ٧/٧/٢٠٠٥م. وأصبح نصها كالتالي

فيشترط لتأسيس أو استمرار أي حزب سياسي ما يأتي

أولاً. أن يكون للحزب اسم لا يمثل، أو يشابه اسم حزب قائم

ثانيًا: عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامجه أو سياساته أو أساليبه في ممارسة شاحه مع الدستور، أو مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والاندماج الديمقراطي.

ثالثًا: أن يكون للحزب برنامج يُمثل إضافة للحياة السياسية وفق أهداف وأساليب محددة.

وأيضًا: عدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مبادئه نشاطه في اختيار قياداته أو أعضائه على أساس ديني أو طائفي أو عرقي أو جغرافي، أو على استغلال المشاعر الدينية أو العرقية بسبب الجنس أو الأصل أو العنصر.

خامسًا: عدم انطواء وسائل الحزب على إقامة أي نوع من التشكيلات العسكرية أو شبه العسكرية.

سادسًا: عدم قيام الحزب بفتح لحزب أو تنظيم سياسي أجنبي.

سابعًا: علانية مبادئ الحزب، وأهدافه، وأساليبه، وتنظيماته، ووسائل ومصادر تمويله.

ورغم أن النص الحالي للمادة ألف من صياغاتها المتعقبة السابقة، فلا يزال يُحتل قهيدًا ثقيلًا على حق تشكيل الأحزاب لا سيما مع اعتماد أسلوب الترخيص المسبق من خلال لجنة شؤون الأحزاب، التي تتخذ من الصياغات المطاطة لهذه المادة نكته للتعطيل والمنع بحسب توجهات أعضائها الممثلين للحكومة وحزبها.

وحدثت المادة الخامسة من القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م الفروع التي تحكم النظام الداخلي للحزب وتشكيلاته وقياداته ونظامه المالي وقواعد حله وتصلبته، وحدثت المادة السادسة الشروط الواجب توافرها لمن يشي لحزب.

وبُنيت المادة السابقة من القانون إجراءات تأسيس الحزب التي تبدأ بإخطار كتابي لرئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية مرفق عليه من ألف عضو<sup>(٧)</sup> ومصدق على توقيعهم رسميًا، وأن يرفق بالإخطار المستندات

(٧) كان العدد المطلوب قبل تعديلهما بالقانون ١٧٧ لسنة ٢٠٠٥م خمسين عضوًا على الأقل منهم من الرجال والنساء.

الخاصة بالحزب، ونظامه الداخلي، وأسماء أعضائه، وبيان أمواله ومصادرها، ويعرض الطلب على لجنة شئون الأحزاب خمسة عشر يومًا. ويبت المادة الثامنة تشكيل لجنة شئون الأحزاب، وضوابط اجتماعاتها ونظام التصويت فيها، وإجراءات نظر الإخطار وأبليت فيه وبشره وبطرس فيه، كما يبت المحكمة المختصة بنظر الطلب وتشكيلاتها، وإجراءات نظر الطلب والحكم فيه. ونصت المادة التاسعة على أن تمتع الحزب بالشخصية الاعتبارية وهي بموافقة لجنة شئون الأحزاب على تأسيسه، ونظر هذا القرار، أو انقضاء تسعين يومًا على تقديم الإخطار دون صدور قرار بالقبول أو الاعتراض أو صدور حكم من المحكمة الإدارية العليا بإلغاء قرار اللجنة باعتراضه على التأسيس.

ونصت المادة العاشرة على أن رئيس الحزب هو الذي يُقَّله، وله أن ينيب غيره في ذلك طبقًا للنظام الداخلي للحزب. ونظمت المادة الحادية عشرة والثانية عشرة الموارد المالية للحزب، وأوجه صرفها، والرقابة عليها بينما أعطت المادة الثالثة عشرة مقدار ومشتات الحزب وأمواله من الضرائب والرسوم، ونصت المادة الرابعة عشرة على اعتبار أموال الحزب في حكم المال العام، واعتبار القائمين على شؤونه والعاملين به في حكم الموظفين العموميين في تطبيق أحكام قانون العقوبات

ورخصت المادة السابعة عشرة لرئيس لجنة شئون الأحزاب أن يطلب من المحكمة الإدارية العليا بتشكيلها الخاص الحكم بحل الحزب وتصفية أمواله في حال وقوع مخالفات تستوجب ذلك، ونظمت إجراءات نظر هذا الطلب، كما أجازت للجنة طبقًا لمشتبات المصلحة القومية، وفي حالة الاستئصال وقف نشاط الحزب أو أحد قياداته أو أي إقرار أو تصرف صغر منه.

ولم تقتصر القيود الواردة على تكوين الأحزاب على ما ورد في قانون تنظيم الأحزاب، بل هناك جملة من القوانين الأخرى التي تتضمن قيودًا إصبائية<sup>(٨)</sup>

والمُشرع المصري على هذا النحو يأخذ بنظام الترغيب المسبق،

(٨) د. وجيه حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٨٠.

والرقابة اللاحقة من قبل لجنة إدارية تعرض رقابتها على الحياة السياسية، مع وضع مجموعة من الشروط التي تُمثل قبولاً على قيام واستمرار الأحزاب السياسية. ومن تلك الشروط والقيود ما ينصل بالدين

## المطلب الثاني

### المحددات الدستورية - القانونية للعلاقة

#### بين العمل الحزبي والدين

١٣١ = لما يتعدى بتأثير المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في مجال حق تكوين الأحزاب السياسية، نشير إلى المادة الرابعة من القانون رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م لنظام الأحزاب السياسية قبل تعديلها بالقانون (١٧٧) سنة ٢٠٠٥م، ولما كانت تشترط لقيام الحزب واستمراره عدم تعارض مقومات الحزب أو مبادئه أو أهدافه أو برامج أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع مبادئ الشريعة الإسلامية بأحزابها المصدر الرئيسي للتشريع.

ولقد كان هذا النص موضع نقد من حيث إنه لا يضيف جديداً بعد تعديل المادة الخامسة من الدستور التي أقرت نظام التعددية الحزبية في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، ومن ثم فإنه يمثل نوعاً من التكرار وحباً في الصياغة، وذهب رأي آخر إلى أنه كان من الأجدي استبداله بالنص على ألا يكون من مؤسسي الحزب ولقائه وأعضائه من يقوم بالتحول لإثارة الخلاف والنزاع بين مختلف الطوائف الدينية أو نشر الإلحاد. بينما ذهب رأي ثالث إلى أن وجوده مع وجود نص المادة الثانية من الدستور، التي خاطبت السلطات، كأنها تنطس خطاباً للسلطة التنفيذية وحدها لكي تتحكم في نشاط الحزب أو استمراره وتصرف حق المواطنين الدستوري في تكوين الأحزاب تحت شعار البحث في مدى توافق أهداف الحزب مع مبادئ الشريعة الإسلامية<sup>(٩)</sup>

(٩) والرأي الأول لمذكور ضمن فكري القانون الدستوري، الكتاب الثاني، ص ٢٨، ٣٩ والثاني لمذكور عبد الحسيه مبرني نظرات في أنظمة الحكم في الدول الشامية، ص ٢٦٩، والثالث لمذكور حسن عبد الصمد المديراوي الأحزاب السياسية والحزبات العامة، ص ٢٠٤ انظر د رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص ٧١

على كل حال فقد أُلغي هذا النص بالقانون (٧٧) لسنة ٢٠٠٥م ضمن جملة من الشروط الأخرى التي كان يتعين الالتزام بها، وإلى جانب أحكام الشريعة الإسلامية، كانت المادة الرابعة قبل تعديلها تعرض للالتزام بمبادئ ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، و١٥ مايو ١٩٧١م والحفاظ على الوحدة الوطنية، والسلام الاجتماعي، والنظام الاشتراكي الديمقراطي والمكاسب الاشتراكية، وهي كلها عبارات تحتمل تفسيرات متعددة، وتنعكس هواجس النظام الحاكم في فترات مختلفة، وتهدف إلى إطلاق يد السلطة المصنوعة بها الفرعيص في تنفيذ حتى تكوين الأحزاب، وقد خطب المُشرع خطوة للامام باستبعاد هذه المحددات بشرط عدم تعارض مبادئ الحزب أو أهدافه أو برامج أو سياساته أو أساليبه في ممارسة نشاطه مع الدستور أو مع مقتضيات الحفاظ على الوحدة والسلام الاجتماعي والنظام الديمقراطي (م/٤/ثانيًا). وإن كان وجود النص يكاد يُمثل قيدًا على حق تكوين الأحزاب، فقد يكون هناك حزب يذهب إلى تعديل الدستور أو وضع دستور جديد. ومن ناحية أخرى فإن عبارات الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي هي عبارات مطاطة تسمح للمنظمة المخولة بذلك - لجنة الأحزاب - بالمنع والفتح، دون معيار موضوعي محدد.

ومن الشروط الأخرى التي لا تزال قائمة عدم قيام الحزب في مبادئ أو برامج أو في ممارسة نشاطه أو في اختيار قياداته أو أعضاءه من أساس ديني أو طائفي أو عرقي أو لغوي أو جغرافي، أو على استغلال المشاعر الدينية، أو التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو العقيدة (م/٤/ثانيًا).

وعلى الرغم من أن هذا الشرط يكاد يكون الوحيد المنطقي والمقبول من وجهة نظر الباحث، فقد كان عند وضعه وفي أعقابها موضعًا للثقل من حيث حظر قيام الأحزاب على أساس التفرقة بسبب الدين أو العقيدة، ولا تزال أوجع الثقل صالحة لمرورها؛ لأن تعديل النص عام ٢٠٠٥م لم يتناول هذا البند، وأضاع النص إليها عدم قيام الحزب على استغلال المشاعر الدينية.

فقد طالبت بعض أعضاء مجلس الشعب بالسماح بقيام الأحزاب على أساس ديني مقارنة بما هو حاصل في كثير من دول أوروبا من وجود

الأحزاب المسيحية الديمقراطية (إيطالي وألماني)، وراي آخرون أن النص على هذه الصورة لا يمنع من قيام لأحزاب من أسس دينية، وإنما يمنع من التفرقة بسبب النص في قيام الأحزاب؛ بمعنى أن يمنع أيوبه لطائفة دون مخالفة، في حين أن المادة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كنظام للمجتمع، وليس كمنهجية أمر مباح ويمكن أن يشترك فيه المسيحيون والمسلمون<sup>١٠٧</sup>

عموماً، فقد رفع هذا الحظر إلى مرتبة دستورية حيث أضيفت - بموجب التعديل الذي أدخل على الدستور في ٢٩ مارس ٢٠٠٧م - فقرة ثالثة إلى المادة الخامسة من الدستور بحري نصها بأن: «وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقاً للقانون». ولا يجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني أو بناء على تفرقة بسبب الجنس أو الأصل».

وعلى الرغم من إسقاط المشرع صراحةً من الشروط المفيدة لتأسيس الأحزاب، فإن البالي منها يُمكن في أغلبه شروط تقتضي مع أصول النظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية، كما أن إضمار الأحزاب لنظام الترخيص المسمى، وجعل هذا الترخيص متوقفاً بلجنة إدارية قد أدى - على ما أوضحته الممارسة خلال السنوات السابقة - إلى فرض قيود شديدة على الحياة السياسية، وإلى حجب تيارات لها وجودها في الواقع السياسي عن ممارسة حقها الدستوري في أن تتجمع في حزب تبلور من خلاله أطروحاتها، وتستقطب جماهيرها، وتطرح نفسها كقوى منافسة للحزب الحاكم. كما أدى ذلك إلى الترخيص لمجموعة من الأحزاب التي لا نصير عن التجاذبات ذات ثقل جماهيري أو أفكار وأطروحات لها وزنها فيما يتعلق بإدارة الشأن العام. وكان من شأن تقييد الحياة الحزبية على هذا النحو، إلى جانب هيობ النظام الانتخابي، وسعي المملطة الدؤوب إلى إخراج الانتخابات من مظلة الإشراف القضائي، والاحتفاظ بالأغلبية السدقة في مجلسي الشعب والشورى، خن الحياة السياسية وهرال الأداء البرلماني، ومن ثم تحرير سيطرة السلطة التنفيذية على المجتمع المصري، وتدهور أحوال المجتمع عموماً، واستناد اتفاق الحزب من أزماته المسفرة

(١٠٧) د. رجب حسن عبد الكريم، المرجع السابق، ص ١٥٦، ١٥٧

وعلى عكس ما رأينا في النظامين الفرنسي والتركي، حيث يمكننى بالإخطار لقيام الحرب السياسي، مع حق جهة الإدارة في الاعتراض على وجوده أمام المحكمة المختصة، فإن لنظام القانوني لتأسيس الأحزاب في مصر يشابه مع النظام الإيراني من حيث «شروط الترخيص المسبق». وهو ما يعني التحكم في الحياة الحرة من قبل السلطة التنفيذية، ووضع القيود على الديمقراطية. ولقد أحصى التمسك بالتصريح المسبق كشرط لقيام الأحزاب اتجاهًا مهيومًا على صعيد عالمي، والأجدر بالتشريع المصري أن يتبع الاتجاه الأكثر افتاءً مع الديمقراطية ألا وهو الاكتفاء بالإخطار عن قيام الحزب، مع حق الاعتراض على قيامه لدى القضاء خلال أجل معين، وإلغاء الشروط المتعددة لكافة بالتزام الحزب بالعلمية، والالتزام المسبق بما يفر منه الاختيار الضمني في عملية ديمقراطية سليمة، والتداول السلمي للسلطة، وفواعل الديمقراطية وعدم اللجوء إلى العنف أو تنظيم تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية.

وعلى صعيد الفصل الدستوري لهذا الأمر، فإنا نرى أن التعامل الأخير في المادة الخامسة من الدستور يحظره مباشرة نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية قد بالغ في الحظر، شأن كثير من تصرفات الدولة التي تنص بالمبالغة الناتجة عن الفرع والعجز. فلك أن الديمقراطيات الغربية في أوروبا تعرف الأحزاب الديمقراطية المسيحية، وهي أحزاب ذات مرجعية دينية، منفتحة على مجتمعاتها، مقبولة في مطامعها بحكم ممارسة نشاطها في دول علمية، ومجتمعات علمية إلى حد كبير.

لقد نشأت الأحزاب الديمقراطية لمسيحية أول ما نشأت في بلجيكا، وألمانيا كمين نهاية القرن التاسع عشر باعتبارها مجموعات مصلح كاثوليكية تركز على تحقيق أهداف محددة وفي مشهل أمرها كان الفاتيكان ينظر إليها نظره ارتياب، على اعتبار أن المشاركة في لانتخابات والمساومات البرلمانية تشكل ميلاً إلى «العدانة» وحدث تطور كبير في هذا السياق عند تأسيس «الحزب الشعبي الإيطالي» في عام ١٩١٩م، والذي كان رعيه القس الصقلي دون بيوجي ستورو يسعى إلى اجتذاب «كل الرجال الأحرار الأقرباء» على حد تعبيره وفي ذلك الوقت قرر الفاتيكان رفع الحظر الذي

كان قد عرضه على مشاركة الكاثوليك الإيطاليين في الحياة السياسية لإيطاليا الموحدة لمدة قدرت السنين عاشرًا. وقد حل موسوليني ذلك «الحرب الشعبي» في الوقت الذي كان الفاشيون فيه يبدون ميلًا إلى دعم الأنظمة الفاشيستي الكاثوليكية في بلدان مثل النمسا وأيرلندا<sup>(١١)</sup>.

ولم تحلق الديمقراطية المسيحية أي انتصار على الصعيد السياسي أثناء الفترة بين الحربين العالميتين، ولكن بعض التفسيرات المهمة حدثت خلال هذه الفترة على صعيد الفكر الكاثوليكي. ولقد عمل المفكر الكاثوليكي الفرنسي جاك ماريتين بصورة خاصة على تقديم الحجج التي تُزعم المسيحيين باعتبارها الديمقراطية وحقوق الإنسان<sup>(١٢)</sup>.

كان ماريتين أثناء عشرينات القرن العشرين قريبًا من حزب الحركة الفرنسي الذي كان يمتد إلى أقصى اليمين. ولكن بأبى الفاشيون أمان الحركة في عام ١٩٢٦م باعتبارها مجموعة من الكاثوليك غير المتخصصين المهمين بالقومية الفاشيستي أكثر من اهتمامهم بالمسيحية. ولقد تلقى ماريتين قرار البابا، وشرع في صياغة منظومة فكرية تجمع بين المسيحية والديمقراطية، وألف مجموعة كتبها تنظم أفكاره كانت قاذفات القنابل القابلة للحمل في تلقفها على مدن أوروبا المحتلة، وكان من أبرز أفكاره أن المسيحيين لا بد أن ينظروا لأنفسهم كمواطنين أولاً، بينما يضحون في حسابهم المبادئ والتعاليم الدينية، وأن يسلموا بالشمعية والتسامح، وقامت رؤيته على فهم الفوارق بين عالمي الدين والحياة السياسية. وكان ماريتين شديد الارتياح في أحزاب المسيحية الخائصة، وساهم في إعداد مسودة إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وهي الهامة والفق مجلس الفاشيون لثاني على العديد من الأفكار التي ظل ماريتين يطرحها، ويروج لها منذ ثلاثينات القرن العشرين. وكان لماريتين تأثير على الأحزاب الديمقراطية المسيحية التي تولت الحكم بعد ١٩٤٥م في المانيا، وإيطاليا، ودول اسكندنافيا (سويديا، وفنلندا، ولوكسمبرج)، وكان تأثيره أقل في فرنسا ولم تعمل تلك الأحزاب على

(١١) جان ليرير مورر، أستاذ العلوم السياسية بجامعة برينستون من الديمقراطية المسيحية إلى الديمقراطية الاشتراكية، مقال «مقدمة الجريدة»، الكويك، ٢٠٠٨م.

(١٢) السابق



بوتيد الديمقراطية فحسب، بل سجت في بناء دول الرفاهية الاجتماعية إلى جانب احترام المبادئ الاجتماعية الكاثوليكية أيضًا ورغم تأكيد هذه الأحزاب على القيم لأسرة وأخلاق لتقيدية، فإنها فقدت تلك المسحة الروحانية التي ارتبطت بالأحزاب الديمقراطية المسيحية أثناء بداية القرن العشرين. وبحلول سبعينيات القرن بدأت تلك الأحزاب في التأكيد على أن عضويتها لا تستلزم الإيمان بالمسيحية.

إن تجربة الأحزاب الديمقراطية المسيحية تثبت بإمكان ظهور أحزاب ديمقراطية إسلامية، لا سيما على ضوء المكانة التي تحتلها الجماعة في الإسلام، والمجال الرحب للمصالح المرسنة في الفقه الإسلامي، والقاعدة المقررة من أنه حيث تكون المصلحة يكون شرع الله، والطبيعة المدنية للدولة في الفهم الصحيح للإسلام. مع الأخذ بالاعتبار أن جماهيرية الأحزاب المسيحية في أوروبا لم تكن بسبب ديمقراطيتها الدينية، وإنما بسبب برامجها الاجتماعية وتقدمها للتصايد. كما أن تجربة حزب العدالة والتنمية الناجمة في تركيا - والتي سبق أن تناولناها بشيء من التفصيل في البحث السابق - الذي يدرس الحكم منذ عدة سنوات، تثبت بإمكانية وجود أحزاب سياسية ذات مرجعية إسلامية، تطور تجربتها وأطروحاتها في ظل الممارسة الديمقراطية، وفي ظل دولة متنامية، ومؤسسات تحمي الدستور، وأن الدولة الحديثة وأيديولوجيتها العلمانية ليست ضد الدين في ذاته، وإنما ضد ميل رجاء الدين إلى اكتساح المجال السياسي، وفرض هيمنتهم عليه، كما سبقنا القول.

### المطلب الثالث

#### التيار الإسلامي ومحاولات النشاط إلى الشرعية القانونية

١٩٢٢ - الإخوان المسلمون: لقد تمتعت جماعة الإخوان المسلمين بالشرعية باعتبارها جماعة دينية - اجتماعية من قيامها، وحتى اصطدامها بالنظام الملكي عقب قيام أحد أعضائها باعتقال القرشي باشا رئيس الوزراء، الأمر الذي استتبع إصدار أمر عسكري بحلها في ظل الأحكام العرفية التي كانت معلة بمناسبة حرب فلسطين. وقد سقط هذا الأمر بسقوط الأحكام العرفية عام ١٩٥١م. ثم تمتعت الجماعة موضع معير في ظل

علامتها بالقبض الأحرار والتي بسخت حد استثنائها، باعتبارها جماعة تمارس نشاطاً ديباً، من قرار حل الأحزاب السياسية عام ١٩٥٣م<sup>(١٣)</sup> على أن ذلك «لوقد لم يتم طويلاً، مما صار محاولة تودد بسلطنتهم على المجتمع بكافة هيئاته، التي اضطرت بمحاولة الجماعة ممارسة نوع من الوصاية على الثورة»<sup>(١٤)</sup>، وقعت محاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المشية بالأسكندرية عام ١٩٥٦م، ومن ثم وقع الصدام بين الثورة والجماعة لتحل على إثرها مرة ثانية وأخيرة، وبدخل أعضاؤها مسيرة طويلة من السجون والاعتقال، ليجري التعامل معها بصفتها منظمة محظورة طبقاً لمود قانون الحريات. واستمر الإخوان في المستقلات حتى تولى السادات الحكم فأطلقهم، وأطلق لهم حرية العمل - دون اعتراف قانوني - للاستفادة بهم في مواجهة بقايا السلطة الماسية، والتأثير لمساعد لبيد الجديد في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م<sup>(١٥)</sup>. وقد نشط الإخوان المسلمون، وهدوا إصدار مجلتهم «الدعوة»، وأعادوا تنظيم صفوفهم، وتحالفوا مع أحزاب علنية من أجل دخول الانتخابات (العمل - الوفد)، وفي ثدي المد الإسلامي الذي أبحث مجدداً بشيائهم ظهرت الجماعات الجهادية الداعية إلى استعمال العنف من أجل الإطاحة بالسلطة القائمة، والتي لم تكن يوماً في إطار الشرعية، ولم تُشع إليها. وأزاحت هذه الجماعات، بصدامها العنيف مع الدولة منذ اغتيال السادات، وطوال العقد الأخيرين من القرن العشرين، الإخوان المسلمين إلى خلفية المشهد الإسلامي.

ومع انكسار صعود جماعات الإسلام السياسي أمام سطوة الدولة المركزية المصرية العتيدة، رغم ضعفها وفشلها، عاد الإخوان مرة أخرى إلى واجهة المشهد الإسلامي، وحققوا في الانتخابات البرلمانية الأخيرة (٢٠٠٥م) التي أجريت بأشرف قضائي كامل على ثلاث جولات، انتصاراً كبيراً في الجولة الأولى كان من نتيجة أن غُيرت الحكومة، والحرب الوطني

(١٣) عبد العاطي محمد أحمد عبد الحليم الحركات الإسلامية في مصر وقبض التعديده السياسية، رسالة دكتوراه عُقدت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٢٥، ١٢٦

(١٤) المرجع السابق، ص ١٢٦

(١٥) السابق ص ١٢٩

من تشكيكهما في ممارسة نوع من الشماعية والخضوع للإشراف القضائي خلال الجولة الأولى إلى ممارسة أساليب منافية لكل من القانون والأصول الديمقراطية خلال الجولتين الثانية والثالثة الأمر الذي حدّ كثيراً من التصويت لصالح مرشحي الإخوان المسلمين ومع ذلك كانت النتيجة الكمية تُعكّل انتصاراً كبيراً للإخوان في ظلّ شروط انتخابية قسرية، وهم تحقّق الحزب الوطني والحكومة هدفهما في الاحتفاظ به لا يقل عن ثلثي مقاعد المجلس.

وقد استمر النظام المصري في معاملة جماعة الإخوان والاتجاهات الدّينية عمومًا اعتمادًا على الضربات الأمنية المتكررة، مع إحالتهم إلى محاكم عسكرية، وهو الأمر الذي لا يمسك القبول به من وجهة نظر الديمقراطية، مع مراعاة أن لمع الحريات السياسيّة لا يقتصر على التيارات الإسلامية، وإن كانت هي الأبرز بحكم سيطرتها على الشارع المصري.

وفي إطار محاولة الجماعة لتحديد هويتها، فقد راجع الحديث عن هزمتها على التقدم بطلب تأسيس حزب سياسي مبنيّ عليها، وصرّح بذلك، وربما يكون بدلاً عنها. وصرّح بعض قادتها بذلك صريحين عن وجود نوع قوي لدى تيارات داخل الجماعة (جبل الوسط)؛ للتحوّل إلى حزب علني، وقبل بالديمقراطية، ويخضع لإرادة الشعب دون تحفظ، ويرى عدم تطبيق الشريعة إلا إذا أدها الشعب، كما يرى الالتزام بحقوق المواطنة دون أي تمييز بما هي ذلك حقّ الألباط في تولي كل المناصب، وحق المرأة في تولي رئاسة الجمهورية. ويختلف هذا التيار مع التيار المحافظ داخل الإخوان ممن يمسكون بالأفكار الظنّية في رفض ولاية المرأة، وغير المسم، ويمسكون بمسئليّات الدولة المسلمة، والحلاقة العالمية، وأهل البنية، وبقائه الجماعة بعد تأسيس الحزب<sup>(١٦)</sup>.

وقد أسفر ذلك الحوار عن إعلان الجماعة برنامجًا لحزب سياسي

(١٦) لقاء خاص مع عبد المنعم أبو الفتوح (عضو مكتب الإرشاد) أجراه حسان سام، وشروحاته في جريدة القاهرة، العدد ٢٠٥ بتاريخ ١٦ مارس ٢٠٠٨م، وانظر كذلك حوار مع إبراهيم شير (عضو مكتب الإرشاد) المصري اليوم العدد - ١٨٥ - ٩/٧/٢٠٠٩م، وحوار مع د. محمود عزت، أستاذ عام بجامعة الإخوان المسلمين، جريدة الكرامة، العدد ٦٥ في ٢٣/١٠/٢٠٠٧م.

صدرته بانقول «مطلقاً من الشريعة الإسلامية، والامتياز الوطني والعربي والإسلامي متقدم ببرنامج هذا الحرب الذي يسعى لتحقيق نهضة شاملة تُرسم المدن، وتعلي شأن الوطن، وتدوي بين المواطنين، ولا تعرف بينهم بسبب الدين أو النوع أو العرق، وتحترم الشريعة الدستورية والأعراف للدولة وجميع الاعتقادات التي تدعو إلى التعاون بين الشعوب، والسعي إلى خير البشرية. وذلك بحشد كل طاقات وعيبرات الوطن دونما إقصاء لأية طائفة أو فصيل»<sup>(١٧)</sup>.

ويضم البرنامج ثمانية أقسام، الأول: مبادئ وتوجهات الحرب، والثاني: الدولة وأصولها، والثالث: النظام السياسي الذي يسعى الحزب إلى تحقيقه، والرابع: الأمن القومي والسيدة الخارجية، والخامس: الاقتصاد والتنمية، والسادس: مخصص لشئون البيئة والأوقاف والأزهر، والسابع: مخصص للمجتمع ولشبابه ومشكلاته، والثامن: مخصص للثقافة والفنون والإعلام. ونشير في عجالة إلى أكثر أجزاء هذا البرنامج اتصالاً بموضوع بحثنا في الأقسام الثلاثة الأول، ونقسم السادس الخاص بالشئون المدنية.

أما القسم الأول المُشَقَّرُ: «مبادئ وتوجهات الحرب»، فهتناول أسس الحزب، ومنظفاته، وأبرزها: أن الإصلاح الشامل مطلب وطني وقومي وإسلامي، وأن الشعوب هي استغنية أساساً بالمبادرة إليه، وبدونه الإصلاح السياسي ولدستوري. وأن هذا الإصلاح لا تقوى عليه الحكومة، ولا أية قوة سياسية ينفرد بها، وأن المصالحة الوطنية في هذه الظروف عند مخططات استباحة المنطقة والنهوض عن العثرات وعلاج المشكلات. ورفض كل صور الهيمنة الأجنبية، وإزالة كل أشكال التدخل الأجنبي في شئون مصر والمنطقة العربية والإسلامية، وأن الإنسان هو هدف التنمية الأول. وأن الحزب يتوجه لكل فئات الشعب واتصافاته السياسية والفكرية ومكوناته العنصرية والطائفية. وأنه لبرنامج يعمل لتحقيق العدل من خلال استقلال القضاء وسيادة القانون، وأن الحرية محة الله للإنسان وهي حق طبيعي لكل مواطن بلا تمييز سبب الجنس أو المعتقد، وقد ترك الله للإنسان حرية الخيار المستول بين

(١٧) اجتمعت في ندوة أبرز نقاط هذا البرنامج على منه المنشور بجمعية المصري اليوم لأعداد ١١٥٣ في ٢٠٠٧/٨/١٠م، ١١٥٤ في ٢٠٠٧/٨/١١م، ١١٥٥ في ٢٠٠٧/٨/١٢م.

الإيمان والكرام، وتحقيقاً لمبدأ المساواة، فإن البرنامج يقوم على تقرير احترام كرامة الإنسان دون تفرقة بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة أو الدين أو العقيدة، وإظهار القيم الإسلامية والإنسانية الرفيعة كالعدل والإحسان والحرية والتعاون والعمل الجاد ورخص الظلم والاستبداد. والأمة هي صاحبة الحق في السيادة، وهي مصدر السلطات، وهي تؤلف من ثلث في أمانته وعيونه وعلمه وكفاءته طبقاً لمبادئ الديمقراطية المعمورة، أما أهداف الحزب، فأبرزها تحقيق الإصلاح السياسي والمستوري، والحرية العامة وإطلاق حرية تكوين الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني، وإقرار مبدأ تداول السلطة طبقاً للمستور الذي يقره الشعب بحرية وشفافية، وإعمال كل مواد الدستور خاصة المادة الثانية: «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع»، وسفر وتحقيق المفاعيل الحقيقية للإسلام كمنهج متكامل لكل جوانب الحياة. وتحقيق دولة المؤسسات القائمة على سيادة القانون، واستعادة مصر لدورها الريادي. وبناء نسق من العلاقات الدولية يحقق التواصل الإنساني بين الشعوب بعيداً عن الهيمنة. وتمييز الأمن القومي ببناء وتطوير القوة الشاملة للدولة، والنهوض بالاقتصاد المصري من خلال عملية تنمية متوارة ومستدامة. وبناء الإنسان المصري بناءً متكاملًا، والحفاظ على البيئة والأوقاف والتعليم...

وأما سياسات الحزب فيجبها على مقاصد الشريعة الإسلامية التي تهدف إلى تحقيق الضروريات والحاجيات والتحسينات في سجل الدين والنفس والمرض والعقل والعدل، ويجعل منها المعيار الموجه في تحديد أولويات الأهداف والسياسات والاستراتيجيات. والحزب يدعو إلى احترام الشريعة الدستورية، واحترام الأعراف والاتفاقات الدولية التي تدعو إلى التعاون بين الشعوب رغبة البشرية. ويرى أن المواطنين بكل أجناسهم وأقوامهم ومعقديهم مواطنون من الدرجة الأولى، ولهم جميع الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا يجوز إقصاء أية فئة أو فصل سياسي بسبب الفكر أو المعتقد أو غير ذلك. وأن الجميع أمام القانون سواء. وأن استقلال وتوازن سلطات الدولة وتكاملها مع مؤسسات المجتمع المدني يمثل السياسة العربية التي تحكم نظم الدولة

ويشير لقسم الثامن من البرنامج المُحتَوّن «الدولة» إلى أن الدولة

الشرعية والدستورية تقوم على أساس الإعادة من التراث الإنساني في الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، باعتباره إرثاً مشتركاً لجميع الحضارات، وتعيد إنتاجه بما يلائم احتياجاتها وتتبع ذلك بالإشارة إلى نموذج الدولة الإسلامية، والدولة القومية، التي نشأت في ظل هيمنة الكعبة وبما صاحبت به من نظم جديدة هي إفاة الدولة ولصوصها إلى دولة المؤسسات، ثم احصار الدولة القومية في مقابل تنامي الروي عبر القومية بما يحدد فكرة السيادة، ثم الحار إلى نشأة الدول القومية الحديثة في العالم الإسلامي على النقيض الغربي، والتي لم تصل إلى مرحلة الاستقرار والنضج نتيجة اضطورها للتغريب والتبعية والتجزئة والفساد والاستبداد والتخلف. ومن ثمّ يحلن البراميج أنه يسعى إلى تقديم نموذج الدولة الوطنية كما يراها على أساس مبادئ الشريعة الإسلامية مطلقاً لها سمات خمس:

**أولها:** أنها دولة وطنية بمعنى أنها دولة لكل المواطنين الذين يتمتعون بحسبها بغض النظر عن تنوعهم وانتماءاتهم، الإثنية أو اللغوية أو الطائفية أو الدينية، يتمتعون بحقوق وواجبات متساوية يكفلها القانون وفق مبادئ المساواة وتكافؤ الفرص. وأن الحزب يسمى لإيجاد منظومة تشريعية تُعزّز معاملة المواطنين على قدم المساواة دون تمييز.

**والثاني:** أنها دولة دستورية تقوم على ما استقر عليه بناء الدولة الدستورية من دعامات (سلطات) ثلاث، تعمل بشكل متمايز ومتكامل ومتضامن، يكرس بيئة احتكاكها من قبل قوة واحدة، وتمارس كل منها مهامات مؤسسية بشكل يعكس لشعافية والمشاركة مع ارتباط كل سلطة بالسلطة. وبعد أن يحدد البراميج السلطات الثلاث المعروفة بشير إلى مبدأ لشورى في الإسلام موضحاً أن مفاهيم مبدأ الشورى لا تصطنم بالأخذ بأحسن ما وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في ممارستها الديموقراطية في العصر لرائح.

**والثالث سمات الدولة:** أنها دولة سيادة القانون بما يشيه ذلك من تحرير سلطات القضاء، وصمان استقلاله ووحدته، وتنفيذ أحكامه وصمان خضوع سلطات لدولة للقانون

**ورابع سمات الدولة المشوقة:** أنها دولة منية يسعى أن الوظائف

والأدوار السياسية يقوم بها مواطنون مستحبون من خلال آليات مستوزية، والشعب فيها مصدر السلطات.

**والسمة الخامسة والأخيرة.** أنها دولة تحقق وحدة الأمة، والمفني بالأمة هما، الأمة الإسلامية، ووجبتها تقدم على أساس من الحقيقة والمصلحة والأمان والألام والطموحات في ظل التكتلات الكبيرة والعولمة.

والنظام السياسي الذي ينشئه الحزب في القسم الثالث من البرنامج يستهدف وصول المجتمع إلى حالة من التوافق الديمقراطي حول القضايا والمصائل الوطنية الكبرى، وتحسين الأداء داخل النظام السياسي وذلك من خلال سبعة محاور يتصدرها توفير المناخ المناسب للتحويل الديمقراطي، وتحقيق الشورى عبر توسيع قاعدة المشاركة السياسية، واحترام قواعد المنافسة من خلال آلية الانتخابات النزيهة، والتوافق الديمقراطي حول القواعد الأساسية للنظام السياسي التي تمثل قاسمًا مشتركًا بين كل القوى السياسية.

ويقرر البرنامج أن الحرية هي أصل إسلامي وتراث إنساني، وهي ركن أصيل في العلاقة التعاقدية بين المواطن والسلطة، وأن من الواجب - لمنع استبداد السلطة - سن التشريعات الضامنة للحرية، وتفصيل نظام للتنشئة السياسية للأفراد والنخبة وتطوير نظام التعليمي لأجل تكوين المواطن الصالح المؤهل للمشاركة السياسية.

كما يدعو البرنامج إلى الفصل بين السلطات القائمة على تحديد الاختصاصات، وحياد جهاز الإدارة العامة القائم على بنى مؤسسية مستقرة تتسم بمعايير الكفاءة والنزاهة والحياد، وتبني الدعوة للحكم المحلي، ومنح المجالس المحلية سلطات الرقابة والمصادقة بما فيها الاستجواب وسحب الثقة، وسلطة إسماء العراسيم المحلية، وضبط الميزانيات المحلية في إطار القانون، والمفطة العامة للدولة.

**والمحور الثالث هو** حرية تداول البيانات والمعلومات **والرابع هو** السيادة والمحاسبة أما المحور الخامس فم عنوانه «التعددية السياسية»، ويشمل عدة مفاهيم أبرزها إنهاء احتكار الحرب لحكم السلطة، ومنع استخدامه موارد ومؤسسات الدولة لتحقيق مصالحه، وإطلاق حرية تكوين الأحزاب السياسية بمجرد الإخطار بشرط عدم وجود تشكيلات عسكرية،

وَألا تنضم برامجها أي تميز بين المواطنين، وشر ثقافة التعددية المعرية، وتقوية دور الجمعيات الأهلية وانتخابات المهية والعملية

والمحور السادس هو ' المساواة وكافؤ الفرص من خلال عنه أمور أولها ' عدم التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات على أساس الدين أو لجنس أو اللون، وتوسيع المشاركة في الشؤون العامة، وتبني سياسة عامة لتوزيع الدخل القومي، وتمكين المرأة من جميع حقوقها.

والمحور السابع والأخير هو: الانتقابات الحرة النزيهة باعتبارها وسيلة التميز من الإرادة الشعبية لتداول السلطات.

وقد نُقِذ مشروع البرنامج في قسمه السادس المخصص بشؤون المثنية والأوقاف والأزهر نُقِذ على تشكيل هيئة من كبار علماء الدين يختارها هؤلاء العلماء بالانتخاب اسمر المباشر، وتكون مستقلة استقلالاً تاماً عن السلطة التنفيذية يسيطرها البرلمان في كل ما يتعلق بالشريعة الإسلامية قبل إصدار القوانين، وكذا وليس الجمهورية عند إصدار قرارات لها قوة القانون، باعتبار أن ذلك يبيع اسلطين الشريعة والتقليدية تحت وصاية تلك الهيئة، وأن ذلك يمثل تكوفاً من فكر الاعتدال الذي تبلور في مواقف لجماعة منذ مبادرتها عام ٢٠٠٤م، ويرتفعها لانتخابي في انتخابات ٢٠٠٥م، وتوجه ثورف ط<sup>(١٨)</sup>.

وقد أعلن د. رفيق حبيب، وهو مصري من الطائفة الإنجيلية متصل بحركة الإسلام السياسي، ومن مؤسسي حزب الوسط، أنه صاحب الاقتراح بإضافة هذا الجزء للبرنامج، وأن الهدف من اقتراح هذه الهيئة الاستشارية هو التأكيد على أن عملية تطبيق الشريعة تجري بنفس قواعد التشريع المعمول بها، والتي تجعل الأمة مصدر التشريع من خلال نوابها المنتخبين، ولتكون بذلك منتخبة من منتخبات البحوث الإسلامية، وهو إحدى هيئات الأزهر، والذي هو - في رأي كاتب المقطع - جزء من السطة التنفيذية، وقد جعل برنامج الجماعة اختيار شيخ الأزهر بالانتخاب كذلك<sup>(١٩)</sup>.

(١٨) على سبيل المثال مقال دلال البري في المبدأ ٢١ / ٢٠٠٧م، ومقال عمرو حمراوي في صحفه جني ستار، نشرت صحفه القصور اليومي ترجمة له ٢٠٠٧/٩/٢٠م  
(١٩) د رفيق حبيب مقال تطلب هيئة العلماء في برنامج الإخوان، مقال في جريدة الدستور اليوم، ٦ أكتوبر ٢٠٠٧م.



وليس يعزب أحد الجماعة رأي د رفيق حبيب في برنامجها، من المعروف أن الجماعة عرضت مسودته ليس فقط على كوادرها، بل على عديد من المثقفين المصريين من تيارات مختلفة، من بينها اليسار، وعلى جملة من المثقفين الإسلاميين المستقلين البارزين، وأثار تدخل كل هؤلاء في تطوير البرنامج وإكساده معانيه ولفته طابعاً حديثاً متوافقاً مع لمعانيهم الدستورية والسياسية للدولة المدنية والصححة في غير موضع وهو أمر لا يعاب على الجماعة بل يحسب لها، وحسبها أنها أهدت تبنيتها لتلك المفاهيم. وبرنامج، فيما عدا الإشارات إلى الأصول والغايات الإسلامية في المباحث أقسامه، وإطنابه فيها خصوصاً في القسم المخصص للاقتصاد، مع ما يحيط بمفولة وجود اقتصاد إسلامي والاقتصاد غير إسلامي من ثمت، ومساءلة هيئة العلماء ودورها التشريعي - وإن كان للثلك أصله في نص المادة الثانية من الدستور - ومطالبته بإجراء المباحث لخصوصية الدولة الإسلامية، ولهذا سنه كذلك في نص الدستور - يؤكد غير مرة على أن الدولة المستهدفة هي دولة مدنية لا تفرق بين مواطنيها بسبب الدين أو الجنس أو اللون، تقوم على أسس الدولة الحديثة من تقسيم السلطات واحتراف للمبشر بسلطة التشريع، ومبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين.

ولكن طبيعة الأحزاب السياسية وتوجهاتها الفعلية لم تكن يوماً مقبلة بالنصوص المدونة في البرامج السياسية، فالبرامج عمومًا تظلمن صورا مشروطة ووعوداً طيبة، ولكن الممارسة الفعلية وطبيعة المكون البشري والالتقاء الطيفي والرمزية الفكرية والتاريخ السياسي والتأهيات المواقف، هي الأمور التي تسبغ على هذه النصوص الجسيلة ظلالاً قد تكون قاتمة، وهي التي تكسو البرامج لحنًا وقفاً وتعدده لسمات وملامح الحزب. ولي تاريخ أوروبا الحديث أمثلة لذلك في الفاشية والنازية، ولي تاريخ مصر الحديث والمعاصر شهادات مؤلمة متصلة كذلك حيث شهدنا برنامج رائدة، ولكن واقع الحال والممارسة الفعلية والتأجج الواقعية لم تكن على مستوى الصور مطلقا والصراع السياسي المكشوف، والمواقف الميانية هي التي تسمح بتبين الواقع من الضلال والأهداف الحقيقية للحزب السياسي، ودون الصراع السياسي المقترح يظل من حق كل صاحب برنامج أن يزعم صدق التوابع وتبل المقصد

على أن الجماعة لم تتقدم رسميًا بطلب تأسيس الحزب، ولم تحدد العلاقة بينها وبين الحزب في حال قيامه، ومن ثمّ فلم يطرح الأمر على الجهات المختصة لترخيص قيام الحزب لتتخذ الموقف المؤسسي الرسمي من هذا الطلب.

ورغم توصيف الدافقين باسم الحكومة وصحفتها للإخوان المسلمين بأنهم جماعة محظورة واقتصار الإخوان المسلمين على توصيف أنفسهم بأنهم «الإخوان المسلمين» فقط، فإن الإخوان المسلمين هم في الواقع حزب سياسي، فهم يهتمون بالسياسة ولهم مراقبتهم، وكثرتهم البرلمانية، وهيكلتهم التنظيمي المتحد، وقاداتهم رغم يهدفون إلى الوصول لسلطة، واستمرارهم في عدم الإفصاح عن هويتهم السياسية، هو موقف ضبابي يتماشى مع ضبابية الحياة السياسية التي تفرغها السلطة، ويحصل فيما يذهب إليه البعض من أن شعار السنا طلاب حكم، الذي يرفعه الإخوان هو الطعار الحقيقي الوحيد؛ لأنهم لا يريدون حكم هذا البلد - وهو في الحق ورطة نحن كأن يريد إصلاحًا فعليًا - وإنما يريدون أن يكونوا أوصياء على الحكم<sup>(٢٠٠)</sup>.

١٣٣ - حزب الوسط: وإذا كانت ظروف الحياة السياسية والمشاركة البرلمانية وصعوبة نجم جيل الوسط في جماعة الإخوان المسلمين وافتتاحها على مثقلين إسلاميين وغير مسلمين من خارج صفوفها قد وصل بها إلى حد طرح برنامج لحزب سياسي علني دون استكمال هذه الخطوة بالتقدم بطلب رسمي لتأسيسه، اكتفاء بالمكاسب السياسية التي تظهر الجماعة كفضيل سياسي ذي برنامج ديمقراطي حدالي، واجتنابًا للمنازعة السياسية لرفض طلب التأسيس، فإن مجمل هذه الظروف قادت فريقًا من جيل الوسط إلى الانشغال على الجماعة، والتفهم بطلب لتأسيس حزب سياسي هو: «حزب الوسط»، وغرض معركة قانونية على امتداد أكثر من عشرة أعوام من أجل الحصول على الاعتراف القانوني بهذا الحزب.

وفي ١٠/١/١٩٩٦م تقدم المهتمس أمير اعلان ضاهي وكيل مؤسسي

(٢٠٠) د. سميرة خليل، المصري اليوم ١١/١٠/٢٠٠٩م، وادع في ذلك جمال الدين، المصري اليوم ١١/١٨/٢٠٠٩م.

حرب الوسط بطلب إلى لجنة الأحرار بمجلس الشورى بإحاطة تأسيس الحزب. وفي ١٩/١/١٩٩٦م يعي المستشار مأمون الهضيبي المتحدث الرسمي باسم الإخوان المسلمين أن يكون الإخوان حفظوا لإنشاء الحزب واستملاكه كواجهة لهم معلنًا أن الجماعة لم تحجر على شيان الإخوان الذين أبدوا الرغبة في خوض هذه التجربة. وعقب ذلك يبرهن أهلن المرشد العام للجماعة مصطفى مشهوراً أن: بعض الشباب من الإخوان فكروا في إنشاء حزب حتى تشرك بشكل قانوني، وهذه هي المرة الأولى التي تنوي فيها الجماعة إنشاء حزب منذ تأسيسها عام ١٩٢٨م. وفي ١٩/١/١٩٩٦م ألقى القبض على وكيل المؤسسين، واثنان منها و١١ آخرين بتهمة الانتماء إلى الإخوان المسلمين، والتحصيل لإنشاء حزب شرعي كواجهة للجماعة. وفي ٨/٥/١٩٩٦م صدر قرار من رئيس الجمهورية بصفته حاكمًا عسكريًا بإحالة المتهمين إلى محاكمة عسكرية. وفي ١٣/٥/١٩٩٦م أصدرت لجنة الأحزاب قرارًا بالاعتراض على قيام الحزب على أساس أن برنامج لحزب ومبادئه وأسلوبه لا تتميز تميزًا ظاهريًا عن الأحزاب الأخرى القائمة على الساحة السياسية، وأن برنامجه يتضمن ترددًا لبرنامج ومخطط سياسية قائمة أو يجري تنفيذها بالفعل، وقد صيغت برامجه في عبارات إنشائية مرسلة غير محددة، وعن ثَمَّ لا يتحقق له شرط التميز الظاهر بالمفهوم الذي جاء التشريع في المادة الرابعة من قانون الأحزاب<sup>(٢١)</sup>.

وطعن وكيل المؤسسين في هذا القرار في ٢٩/٥/١٩٩٦م أمام المحكمة الإدارية العليا - دائرة الأحزاب السياسية -؛ لانتقاده ركن السبب، ولعدم المشروعية والانتحاف الصارخ بالسلطة ومخالفة الدنن والمستور. وقيد طعنهم برقم ٤٤٤ لسنة ٤٤٢ ق. وفي ٢٤/٦/١٩٩٦م عاد المرشد العام ليعلن أن المتقدمين بطلب تأسيس الحزب تصرعوا من تلقاء أنفسهم دون الرجوع للجماعة نتيجة فهمهم المغاير بموافقة الجماعة على هذه الخطوة نهائيًا صنة الجماعة بالأمر. وفي ١٥/٨/١٩٩٦م أصدرت المحكمة العسكرية حكمها ببراءة المتهمين. وفي ١٢/٩/١٩٩٦م أعلن عن تقديم وكيل المؤسسين استقالته من الإخوان، وتلاه آخرون بعد أسابيع، وفي ٢٨/١٢/

(٢١) طلعت وميج الوسط والإخوان، مركز باغا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٩٩٦م ولدى نظر الطعن أمام هيئة المراجعة أثيرت ٤٦ من المؤسسات تاريخهم عن الطعن<sup>(٢٢)</sup> وبلغ عدد المسيحيين بعد ذلك ٦٣ مواطنًا من أصل ٧٤ تقدموا بطلب التأسيس - بضغط من الإخوان، وانضم إلى المؤسسين آخرون من الإخوان من المعارضين لموقف قيادة الإخوان ومن غيرهم<sup>(٢٣)</sup>

وربما ١٩٩٨/٥/٩ أصبحت المحكمة حكمها في الطعن، وقضت بعدم قبول طلبات التدخل في الخصومة المقدمة من بعض المعارضين عن (٤٤) شخصًا باعتبارهم من طالبي التأسيس، استنادًا إلى أنهم ليسوا ممن وردت أسمائهم في الكشوف المرفقة بإخطار التأسيس، ومن ثم فلم تثبت لهم صفة قانونية في الطعن أو في الانضمام إلى الطاعنين، وأن مصلحة المتدخلين لا تتفاد ولا يقيم الحرب، ولمنعه بالشخصية الاعتبارية.

وحيث إن اشتراط قانون الأحزاب توافر حد أدنى من المؤسسين يحقق متى توافر للحزب العدد المطلوب حتى يصدر قرار لجنة الأحزاب دون اشتراط استمرارهم بعد ذلك، فقد رفضت المحكمة المبلغ المتقدم من الحكومة بعدم قبول الطعن شكلاً، بدعوى أن عدد طالبي التأسيس المسجلين في الخصومة أقل من ٥٠ عضوًا، استنادًا إلى نص المادة ٨ من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية.

وحكمت المحكمة بقبول الطعن شكلاً، ورفضه موضوعًا تأسيسًا على أن القرار المطعون فيه قام على أسبابه الصحيحة، وهي أن برنامج الحزب وسياساته وأهدافه لا تتميز بظاهرة من الأحزاب الأخرى القائمة على الساحة السياسية، ولا يتضمن إضافة جديدة للعمل السياسي.

وعلى الفور تقدم المهندس أبو العلا ماضي - بصفته وكيلًا للمؤسسين - بطلب جديد في ١٩٩٨/٥/١١ إلى لجنة شئون الأحزاب السياسية بطلب تأسيس حزب الوسط المصري.

وبتاريخ ١٩٩٨/٩/٢١ قررت اللجنة الاعتراض على تأسيس الحزب، بعد أن استمعت إلى إيضاحات وكيل المؤسسين حول برنامج الحزب.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٧

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٢ - ١٣

وأُسست قرارها - الذي وردت أسبابه في ٣٦ صفحة - على أن برنامج الحزب وسياساته وأسايبه مطبقة فعلياً أو يجري العمل على تطبيقها، وأنها وردت في برامج الأحزاب الأخرى القائمة، ولا توجد بصمة واضحة وظاهرة يمكن أن تميزه تمييزاً ظاهرياً عن الأحزاب القائمة على الساحة السياسية، كما أنه فيما يتعلق بمكرة تمثيل الأمة واختيار وكلائها فإن هذا الفكر يتناقض مع الدستور القائم الذي كفل للمواطن حقّه في الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء كما يتعارض مع أحكام قانون الأحزاب الذي يشترط لتأسيس أي حزب الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والنظام الاجتماعي الديمقراطي، وعدم قيام الحزب في مصلحته أو برمجه أو في مباشرة نشاطه أو اختيار أعضائه على أساس طبقي أو طائفي أو لغوي أو جغرافي<sup>٩</sup>.

وأضافت إلى ذلك: «أن برنامج الحزب يتكاد يتطابق في مجموعه وهماياته وسياساته وأسايبه مع برنامج حزب الوسط الذي سبق أن اعترضت اللجنة على تأسيسه، وأهدت المحكمة الإدارية العليا (دائرة الأحزاب السياسية) قرار اللجنة».

وخلصت للقول: «ولهذا كله فإنه يستنتج على الحزب المطابق بالأحزاب القائمة لفقدانه الأساس اللازم لقيامه»<sup>(١٠)</sup>.

رغم ذلك وكيل المؤسسات في هذا القرار أمام المحكمة الإدارية العليا، الدائرة الأولى (دائرة الأحزاب السياسية) بتاريخ ٢٧/١٠/١٩٩٨م تحت رقم ٥١٥ لسنة ٩٥ ق عليها. وأسس طعنه على جملة أسباب أبرزها: أن اللجنة أخطأت؛ إذ قامت البرنامج المقدم مع برنامج حزب الوسط؛ لأن حزب الوسط ليس حزباً قائماً حتى تصح المقارنة مع برنامجه. وأن أسباب القرار جاءت مضطربة فهو في موضع يستعرض على برنامج الحزب؛ لأنه يتفق مع الدستور غير أنه لذلك غير متميز، وهو في موضع آخر يستعرض على برنامج الحزب؛ لأنه يأتي بأفكار مخالفة لبعض نصوص الدستور، وبإزاء ذلك غير مقبول، على نحو يدفع للنظر بأن الهدف من هذا النوع من التسيب هو

---

(١١) صورة ضوئية من قرار لجنة سنون الأحزاب مقفلة للبحث من وكيل المؤسسات

الاعتراض في ذاته دون نظر إلى أسبابه وأن القول إن برنامج الحرب فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية لا يتغير عن غيره يدل على عدم استيعاب اللجنة لقصود ما ورد في برنامج لحرب مما يتعلق بهذه المسألة وأن ما شاع في الأسباب من تشابه أهداف الحرب، وعلاياته مع غيره من الأحزاب لثامته إما أن المقصود به هو الأهداف والمعايير الكبرى التي تتعلق بمصالح الوطن والمواطنين، وتتلاقى حينها الأحزاب السياسية الوطنية جميعها أو تتجاذى في بعض مصالحها، ولذلك أمر بجعل التشابه أو التقارب بين الأحزاب السياسية في هذه الأهداف أمراً، وادّعاءً بحسب ما ورد في حكم المحكمة الدستورية العليا في الدعوى رقم 22 لسنة 7ق دستورية، جلسة 7 مايو 1988م، وإما أن تكون الأحزاب القائمة جميعاً قد وقعت في عطفة عدم الفيز، وواجب التميز المنصوص عليه في البند (ثانياً) من المادة الرابعة من قانون الأحزاب طبقاً لحكم الدستورية ألفه الذكر: فجاء حاشياً مجرداً لينطبق حكمه على جميع الأحزاب السياسية التي صدر القانون منطبقاً لها، دون أن يميز في مجال تطبيقه بين حزب وآخر، سواء عند نشوء الحزب أو كشرط لاستمراره، الأمر الذي يتحقق به مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ المساواة لدى القانون اللذان قررهما الدستور...، ومن ثم يكون قرار اللجنة - سواء بطلبه التمييز في هذا المبدأ أو في تطبيقه هذا الشرط على الحزب طالب الترخيص دون غيره من الأحزاب القائمة - مجانباً للقانون.

كما استند وكهل لمؤسسين في طعنه على أن كل أعضاء لجنة شؤون الأحزاب ينتمون إلى الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، وينتمون بانولاء لبرامجه، ومن ثم فإن يكون رأيهم في برامج الأحزاب الأخرى سوى تحكم من حزب في أمكان باقي الأحزاب وبرامجها. وهو إخلال خطير بمبدأ المساواة المنصوص في الدستور. ويكون ذلك هو السبب في عدم موافقة اللجنة على إنشائها، على حزب واحد. وأن جميع الأحزاب قامت بعد أن لجأ مؤسسيها إلى القضاء، بعد أن أعيدهم جميعاً أن يقتصر اللجنة بجدوى اهتمامهم إلى الحياة السياسية.

كما استند إلى أن م ذهبت اللجنة إليه، ردّاً على ما ورد في البرنامج من السعي لإدارة المؤسسات المدنية لأوقافها، أو إدارة الدولة للأوقاف - في رأيها - معناه أن ما تراه اللجنة يصبح معياراً لقبول برنامج الحزب أو

رفعه، مما يعد محاولة صريحة للتدليس، واحترافاً من اللجنة بشهر  
البرنامج<sup>(٢٥)</sup>

ورجاسة ٥ يوبه ١٩٩٩م أصدرت المحكمة حكمها بقبول الطعن شكلاً،  
ورفضه موضوعاً، وأصبحت لهاها - بعد أن استعرض أسباب قرار اللجنة  
وعمل الطاعن عليه - على جملة أسباب أبرزها، أن ما يناهز به الحرب من  
أفكار وأهداف أو أساليب على كافة المنحى التي ذكرها داخلية أو خارجية،  
لا تتضمن جليلاً فيما هو مطروح على الساحة سواء كان مطبقاً أو يجري  
العمل على تطبيقه. وأن برامج الأحزاب الأخرى قد ردت ذات الأفكار  
والأهداف والمبادئ، وبالتالي لم يثبت في البرنامج الخاص بهذا الحزب  
سمة أو بصمة أو كيتونة ذاتية مستقلة يفردها عن الأحزاب القائمة على  
الساحة السياسية للبلاد، وليس له تعبير عن توجه محدد العلاج في مواجهة  
المشاكل في الداخل والخارج بكافة العناصر والمكونات واختيار الحلول  
والبائل الممكنة للتغلب عليها ومواجهتها، بحيث يعرف بها الحزب، ولا  
يعتبر نسخة مكررة من برامج وسياسات قائمة فعلاً وتنادي بها أو تعين من  
أجلها الأحزاب المعترف بها، وهذا ما عبته الفقرة ثانياً من المادة ٤ من  
قانون الأحزاب السياسية رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م، كما أن بعض الأفكار التي  
ينادي بها تنطوي على مخالفة أحكام الدستور وقانون الأحزاب السياسية،  
وذلك بتمسك في مبادئه بتفجير نظام الدولة إلى نظام الأمة، فالأمة طبقاً  
لبرنامج الحزب هي صاحب السلطة الأول والأصيل والوحيد، والدولة ليست  
مصدراً للسلطة، بل هي جهاز توكّل له سلطات من الأمة، وهذه الفكرة هي  
عماد برنامج الحزب ولحمته وسناده، ويتردد ذكرها في سياق البرنامج من  
أوله إلى آخره، وذلك يتعارض مع نص المادة (١) من الدستور بأن  
"جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي واشتراكي يقوم على تحالف  
لوى الشعب العاملة ٤٠٠ ومع ما تنص عليه المادة (٣) من الدستور من أن  
"السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة  
ويحميها، ويصور الوحدة الوطنية على الوجه الجيد في الدستور، كما  
يتعارض هذا الفكر مع ما تنص عليه المادة (٤) من قانون تنظيم الأحزاب

(٢٥) صحيفة الطعن المقدمة من الدكتور محمد سليم العوا بعينه وكيل الطاعن، صوره  
مرفقه مقدمة إلى الباحث من وكيل الوزير

السياسية هي اليد (٣) من وجوب عدم التعارض بين برنامج الحزب ومبدأ الحفاظ على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي، كما أن فكرة الحزب من تمثيل الأمة واختيار وكلائها عن طريق مؤسسات المجتمع السياسية والسياسية والاجتماعية والمهنية يتناقض مع المنصور الذي يكفل للمواضيع حماية الحق في الانتخاب والترشيح والمساواة في الحقوق والواجبات العامة فقد نصت المادة ٤٠ من المنصور على أن: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة، نصت المادة ٦٤ منه على أنه «للمواطن حق الانتخاب والترشيح ولبناء الرأي في الاستفتاء ولحقاً لأحكام القانون وساهمت في حماية العامة واجب وطني».

وتأسيساً على ما تقدم، يكون القرار المطعون فيه بالاعتراض على تأسيس لحزب المصادر من لجنة شئون الأحزاب السياسية بجلسة ٢١ من سبتمبر سنة ١٩٩٨م، قد قام على أسباب صحيحة مستخلصة استخلاصاً سائلاً من الأوراق، وتخلص في المقادير الحزبية لصالح الشخصية الحزبية المستمرة، ولعارض أفكاره مع أحكام المنصور والقانون، الأمر الذي ينجم عنه الحكم برفض الطعن<sup>(٢٦)</sup>.

وما أقامت عليه الحكم قضاء تأييداً لقرار لجنة الأحزاب متمثلاً بعدم تمثيل البرنامج فيه افتتاح كبير على الواقع، وتصديق بشأنه مطاعن وكيل المؤسسين على قرار لجنة الأحزاب الذي أهدى الحكم كما أن ما ذهب إليه الحكم من معارضة ما دعا إليه البرنامج من سيادة الأمة، والقول بتعارضه مع الدستور فيه مسخ وإسداء تحصيل لما دعا إليه البرنامج مما يعدّ خطأ واضحاً على الطابع التمسكي لقانون الأحزاب والهيئات القاضية على تطبيقه فالبرنامج فيه تمايز عن غيره من برامج الأحزاب القاضية، والمتموز عليه في التصدير بين الأحزاب هو الأطروحات الفعلية لدى الممارسة، والمواقف التي يتخذها الحزب من القضايا التي تطرح على مساحه السياسية، ومدى توقيفه في إقناع الجماهير بتأييده، وليس ابرامج التي هي بصور جملة وبرى

(٢٦) حكم المحكمة لإدارته العليا في التمس رقم ٥٦٥ سنة ٢٥٥٥ علي. بجلسة ١٩٩٩/٦/٥م.

مروية موله حصل عليها الباحث من وكيل المؤسسين



صواب ، دعب إليه وكيل المؤسسة في طعنه من أن الأهداف الكلية - كما قالت المحكمة الدستورية - لا يجب في أن تتلاقى وتتحدى صعدا الأحزاب السياسية، وأن ما سواها مما تشابه فيه البرنامج مع غيره يطال الأحزاب الفاعلة، وليس الحزب طالع الترخيص كما أثبتت اللجنة ذاتها في قرارها . كما أن القول بتعارض الدعوة لسيادة الأمة مع سيادة الشعب التي وعدتها نصوص الدستور - وهو خلاف ظهي عتيق في القانون الدستوري، ومليستان في تحديد صاحب السيادة أراحت فيه نظرية سيادة لشعب نظرية سيادة الأمة من موقع الصدارة - ليس من الطوابت التي يحظر على الأحزاب التطرق إليها أو الدعوة إلى تغييرها، بل ومن الواجب أن تتضمن برامج الأحزاب - كما في العالم الديمقراطي كله - الدعوة إلى تعديل الدستور، أو وضع دستور جديد بالكلية؛ بل قد يكون هذا هو معيار الطريقة العقلية بين الأحزاب المتصارعة جلياً عن سواها من الأحزاب .

١٣٤ - حزب الوسط الجديد: ومرة ثالثة تقدم المهندس أبو العلا ماضي بصلته وكيلاً للمؤسسين، في ١٧/٥/٢٠١٤م بإخطار لتأسيس حزب «الوسط الجديد» ومرة ثالثة وبعد أن استمعت اللجنة إلى إلهاحات وكيل المؤسسين، قررت - في ٢٥/٩/٢٠١٤م - الاعتراض على تأسيس الحزب لمدت الأسباب التي بنت عليها قرارها بشأن الطلبين السابقين، وطعن وكيل المؤسسين في القرار المذكور بالظن ولم ١١٨٠ لسنة ٥٦ في أمام القائرة الأولى بالمحكمة الإدارية العليا بتشكيلها المنصوص عليه في قانون الأحزاب السياسية

وأسس طعنه - بعد أن عرض لإشارة اللجنة ضمن أسباب اعتراضها إلى مدولته السابقين، وحيثما بأن المطلوب طبقاً للقانون هو تشابه البرنامج مع برامج أحزاب قائمة بالفصل - على مخالفة القانون واعتقاد القرار لركن السبب، على اعتبار أن ما فُحيت إليه اللجنة من عدم تميز برنامج الحزب عن برامج الأحزاب القائمة غير صحيح جملة وتفصيلاً، وقال في تفصيل ذلك - داعماً دفاعه بالعند من الأحكام الصادرة من المحكمة الإدارية العليا، دائرة الأحزاب السياسية - إن سلطة لمح شئون الأحزاب السياسية، مقيدة في شأن الاعتراض بالآ تكون حائلاً دون تمتع أية جماعة سياسية بممارسة حقها الدستوري في إنشاء الحزب، وأنها بحروجهما عن هذا الدور إلى إجراء تقييم

لتعاصيل البرنامج المقدم من «حزب الوسط الجديد»، ويلوغها في هذا الإجراء مبلغ المقدرة بين البرنامج وبين الدستور، والقوانين القائمة، ومشروعات القوانين، وأفكار الحكومة التي لم توضع في صورة مشروع قانون بعد، وأفكار الحزب الوطني ولجنة سياسته، وأفكار بعض الكتّاب والمفكرين، والمصححين وأعدال الأمة العربية جمعاء - كما ورد في بعض أصياف قرار الاحتراش - وطموحاتها. - تكون قد خرجت من حدود سلطتها، وغالفت مهتها التي ناطها بها القانون، ورسمت حدودها أحكام القضاء المتواترة، وأدعت لنفسها حقوقاً ومكانة ليست لها، لتنتهي إلى الاحتراش على تأسيس «حزب الوسط الجديد» التي أفصحت عن نيتها في الاحتراش عليه قبل أن تناقش برنامجه. وأن اللجنة في ذلك تعمل على عكس الاتجاه الذي استظهره القضاء، من استقراء نصوص الدستور والقانون، مستشهداً على ذلك بما ورد في حكم سابق للمحكمة الإدارية العليا - دائرة الأحزاب السياسية من أن «الحزب في مرحلة الميلاد والتكوين هو أخرى بأن يكون تقيمه، إجمالاً لصحيح أحكام الدستور على نحو ما كشفت عنه أحكام المحكمة الدستورية العليا وأيضاً ما جرى عليه قضاء هذه المحكمة، بمعارض لحيث التفسير ريس التصير، وفلك ما يتعين أن تنزل عليه دوراً لجنة قانون الأحزاب حتى يتفق م تصدره من قرارات مع صحيح أحكام الدستور وحقوق مقتضيات القانون، وحتى تتلافى صدقاً وحلماً مع اعتبارات الواقع السياسي والاجتماعي». وأن «الفهم الصحيح لأحكام الدستور وإدراكه التام هو للعدد من نصوص قانون الأحزاب السياسية، مؤداء العمل على تشجيع أكبر عدد ممكن من المواطنين للمشاركة الإيجابية في الشؤون العامة، ومنها الشأن السياسي، فإن أحد العوامل التي تشجع على ذلك هو عدم التشدد، على غير أساس من الدستور أو القانون، في فرض قيود على حرية تكوين الأحزاب السياسية، لإمكان استنباط كافة الثباتات الموجهة في المجتمع المصري والتي لا تجد في الأحزاب السياسية القائمة مكانها الطبيعي أو النماها الفكري»<sup>(٢٧)</sup>.

(٢٧) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة الأحزاب السياسية، بجلته ٢٠٠١/٤/٧ م في الطعن رقم ٣١٨٧ لسنة ٤٥ ق مجموعه المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا، الدائرة الأولى بتكليفها الخاص في شأن الأحزاب السياسية من أول يوز ١٩٨٣ م إلى آخر يوز ٢٠٠١ م، ص ١٢٤٧.

وعرض الطاعن تعصلاً المسوغات التي تبنتها لجنة شئون الأحزاب للاعتراض على تأسيس «حزب الوسط الجديد»، وأبرزها أن بعض مواضع البرنامج تتفق مع ما قرره الدستور أو أن موضوعاته رأي يقابل رأياً آخر لكل منهما حججه وأسائره، أو هي أمور مطروحة على الساحة وتداولتها برامج أحزاب سياسية قائمة، أو أنها تتناول شئون صبحت بشأها قوانين أو مشروعات قوانين لا تزال تحت الدراسة، أو أمور قائمة على أرض الواقع أو أن ما ورد بالبرنامج عبارات عامة مرسلة لا يحدد برنامج الحزب وسائل تنفيذها، أو أن أطروحاته مصدر إليها في برامج بعض الأحزاب القائمة، أو أمور معروفة ومطلق عليها، أو أفكار تخطر في بال بعض المفكرين والكتاب أو أن الدعوة لما تنهه قائمة بالفعل، أو أن ما دعا إليه مبادئ لا جدل فيها، أو أنها وردت في بيانات «القمة العربية»، أو في خطاب السيد رئيس الجمهورية.

وتناول أسباب الاعتراض تلك بالنقد والهدم مستنداً على القواعد التي سبق وأرسها المحكمة الدستورية العليا في العديد من أحكامها، وحاصل ما قاله «إن النقي على البرنامج بأنه لا يحدد وسائل تنفيذه أو تدعيم خطته ينسب عن خلط اللجنة بين البرنامج السياسي والخطط التنفيذية، التي لا تشتملها أبداً برامج الأحزاب. وأن الاعتراض على برنامج الحزب بأنه يتضمن أموراً معروفة أو متفق عليها، أو تخطر في بال بعض المفكرين والكتاب، أو في بال الأمة العربية وفكرها، أو أنها مبادئ لا جدل فيها، أو أنها وردت في بيانات القمة العربية، أو في خطاب السيد رئيس الجمهورية، لا دليل فيه على عدم تميز برنامج الحزب، وبخلاف ما استقر قضاء المحكمة الإدارية العليا عليه في شأن معنى شرط التميز الواجب في برامج الأحزاب.

ومن ذلك عدم جواز التشدد في فرض قيود على حرية تكوين الأحزاب السياسية لإمكان استيعاب كافة التيارات الموجودة في المجتمع المصري، والتي لا تجد في الأحزاب السياسية القائمة مكانها الطبيعي أو انتمائها الفكري»<sup>(٢٨)</sup>

(٢٨) حكم المحكمة الإدارية العليا رقم ١٤٢٠، الصادر بتاريخ

وأما لا يجوز أن نقف اللجنة حائلًا دون ولوج أي حزب إلى ميدان السياسة إلا إذا كان لديها من الأسباب الحقيقية اليقينية الجوهرية القاطعة ما يبرر عتصها على ذلك<sup>(٢٩)</sup>.

ولما اعتبرت اللجنة على الإخطار بتأسيس حزب بناء على مشابهة برنامجه لبرنامج عتد من الأحزاب القائمة في الأساسيات، التي تقوم عليها، وترتبه لذات الأفكار، والاتجاهات التي لفتها برنامج تلك الأحزاب، دون أن تستظهر مدى التقى الحزب بالكامل وتطابق برنامجه وأهدافه مع برنامج، وأهداف حزب آخر عتد، فإن قرارها يكون متعين الإلغاء.

والتمير لا يكون مسموحًا به إلا في الأمور التي لم يتطلب الدستور وقانون الأحزاب السياسية اتعال الأحزاب عليها؛ لأن التعاليل بل، للتطبيق مفرض حتمًا في المقومات الأساسية التي تقوم عليها الأحزاب، وعدم التميز في هذا الشأن لا يمكن أن يكون مائتًا أو حائلًا دون تأسيس الحزب. والشرط التميز المطلق والتقدم بين الحزب طائب التأسيس وبين برنامج الأحزاب الأخرى مجتمعة يفترض أن هذه الأحزاب تمثل حزبًا واحدًا أو تنظيمًا واحدًا يجب أن يتمير عنه الحزب طائب التأسيس. وهو أمر غير مقبول، والقول به مؤداه فرض قيد هو تحريم تكوين أي حزب جديد<sup>(٣٠)</sup>.

وأن المقصود بالتميز ليس الانفصال التام في برنامج الحزب وسياساته وأساليبه عن برنامج الأحزاب الأخرى كافة، بل يكون التميز قائمًا ومتجانسًا لأفكاره ولو وجدت بعض أوجه التشابه مع الأحزاب الأخرى. ويشرح من مهمة اللجنة، ومن نطاق الرقابة على تأسيس الحزب السياسي، مهمة التأكيد من مدى قدرة الحزب طائب التأسيس على تحقيق برنامجه بنتاج<sup>(٣١)</sup>.

---

(٢٩) حكم المحكمة الإدارية العليا - دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ٢٢٢ لسنة ٢٩٦٠ ق، بجعله ١٩٩٣/١/٣٦٠، المصدر السابق، ص ٥٢٩.

(٣٠) حكم المحكمة الإدارية العليا - دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ١١٧٥ لسنة ٢٩٦٠ ق، بجعله ١٩٩٠/٤/١٤٠، المصدر السابق، ص ٣٢٧.

(٣١) حكم المحكمة الإدارية العليا - دائرة شئون الأحزاب في الطعن رقم ٩٢٩٣ لسنة ٢٩٦٠ ق، بجعله ١٩٩٢/٢/١٥٠، المصدر السابق، ص ٣٧٣.

وإن القول بضرورة الانحصال التام في برامج الحرب وأسلوبه من برامج الأحزاب الأخرى مجتمعة مؤداً فرض قيد هو أقرب إلى تحريم تكوين أي حزب جديد، ومصادرة حقه في ممارسة الحياة السياسية منه إلى تنظيم هذا الحق وليس مطلوباً أن يكون ثمة تناقض وتباين بين الحرب تحته التأسيس والأحزاب القائمة<sup>(٣٢)</sup>.

وإن قانون الأحزاب السياسية لا يتطلب صراحة، كما لا يمكن حمل نصرة تفسيراً أو تأويلاً، على أن يكون كل ما يتجده برنامج حزب جديد مبتكراً وجديداً ثم يطرق له الدستور أو القوانين، ولم يتناولوا ملغرون وثقائب، ولم تنص له السلطة الحاكمة، أو تتعرض له الأحزاب القائمة، ولا يصحب أي حزب ناصح أن يتناول في برامجه شيئاً سبق أن تناولها غيره، أو أن يكون تفكيره فيها متطابقاً أو حتى مشابهاً مع غيره ما دام يملك في برامجه عناصر تميزه عن غيره من الأحزاب. وليس بلام أن يكون برنامج الحزب الجديد متكاملاً بل يكفي أن يكون واضحاً ومنطقياً في عموميه، ولو شاب بعض أجزاءه - جديلاً - بعض أوجه التخصيص أو الغموض<sup>(٣٣)</sup>.

وإن التميز يلقى قائلًا ومتبهاً ولو وجدت بعض أوجه التشابه بين برنامج الحزب أو أسلوبه أو اتجاهاته مع الأحزاب الأخرى، فذلك لا ينفي عن كل حزب شخصيته المتميزة التي تشكل منه إضافة لا تتكرر للحياة السياسية، ويكفي ألا يكون الحزب نسخة ثانية من برنامج ومبادئ بيتناها، يتميز بها حزب قائم فعلاً<sup>(٣٤)</sup>.

وإنه لا يصح في الظل، ولا في منطلق القانون أن يكون المقصود بشرط التمييز عدم تماثل أي أمر، من أمور الحزب تحته التأسيس، مع أي من الأحزاب القائمة؛ إذ ذلك أمر يستحيل في ظل الدستور وقانون الأحزاب

(٣٢) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شؤون الأحزاب في الطعن رقم ٢٥٥ لسنة ١٩٠٠، بجلسة ١٩٩٨/٦/١م، الصادر السابق من ٩٥٩.  
(٣٣) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شؤون الأحزاب في الطعن رقم ٣١٨٧ لسنة ١٩٤٥، سابق الإشارة إليه.  
(٣٤) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شؤون الأحزاب في الطعن رقم ٧٢٨ لسنة ١٤١٠، بجلسة ١٩٩٧/١١/٨م الصادر السابق، من ٨٠١.

السياسية والرفاهية على مدى فترة الحرب على تحقيق برامج وسياساته هي رقابة امتياز وأفضلية تدخل في نطاق الرقابة على الممارسة والأداء ومخرج من نطاق الرقابة على الشؤون ابتداءً وموضوع الدستور وقسوس الأحزاب السياسية تحتم، تحقيقاً للنظام العام الدستوري والسياسي والديمقراطي إلا توجد الأبواب أمام أي حزب تحسب لتأسيس يكون له تميز ظاهر بجمهه أهلاً للمشاركة في حل مشاكل الجماهير<sup>(٣٥)</sup>.

وأنة يقتضي في مجال شرط التمييز بالاختلاف أو التباين النسبي، ولا يشترط بالاختلاف أو التباين المطلق<sup>(٣٦)</sup>.

وانتهى إلى طلب إلغاء القرار المطعون فيه لأنه جاء عارياً عن السبب لتجهيل أسباب الاعتراض أو غموضه أو عدم وجودها في الحقيقة والواقع.

وأحالت المحكمة الدعوى إلى هيئة المفوضين، فقدمت تقريرها الذي انتهت فيه، على ضوء المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية لمعها في أحكامها التي أوردت بعضاً منها وسواها، أن برنامج وسياسات وأهداف حزب الوسط الجديد يتواءم لها شرط التميز الظاهر عن الأحزاب الأخرى طبقاً للبند ثانياً من المادة الرابعة من القانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧م الخاص بالأحزاب السياسية.

وأن برنامج الحزب يكشف عن إيمانه العميق بأن طريق الإصلاح الذاتي يستلزم على القيم الحضارية المستمدة من الدين الذي يؤمن به المصريون كافة، وأن السعي بالوسائل الديمقراطية إلى تطبيق المادة الثانية من الدستور التي تنص بأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع سيكون بخير الاجتهادات التي تملح المجتمع للأمام، ولا تصيبه بالشلل، وأن ما يقدمه هذا الحزب في هذا الشأن اجتهادات بشرية تحمل الخطأ والمساواة، ورقابة لتعمير وإعادة النظر، وهو في ذلك يقدم معهوداً مستنيراً لتحرير الاجتهادات

(٣٥) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شؤون الأحزاب في الطعن رقم ٦٦ لسنة ٣٧، بجمله

١٩/٤/١٩٩٢م، السابق ص ٤٦٩.

(٣٦) حكم المحكمة الإدارية العليا، دائرة شؤون الأحزاب في الطعن رقم ١٦٩٧ لسنة ٤١،

بجمله ١٠/٥/٢٠٠٠م، المصدر السابق، ص ١٢١٧.

المستقلة من مقاصد الشريعة التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام، وتقبل النقد والمراجعة التي هي سمة النظام الديمقراطي، وفي ذلك بعد هذا الحرب متميزاً عن سائر الأحزاب القائمة للإصلاح بما أن حظه للإصلاح الذاتي يقوم على الفهم المستنير لأحكام الشريعة التي يسعى إلى تطبيقها على ماضي الحياة بأسلوب ديمقراطي متغيراً أفضل الاجتهادات التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام

ثم عرض لما أورده الحزب في المحور السياسي لبرنامجهم، وذهب دعوته إلى إطلاق الحريات العامة والالتزام بحزمة من المبادئ أولها أن الشعب مصدر السلطات واحترام حق التداول السلمي للسلطة، وأن المواطنة هي أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، ولا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون في جميع الحقوق والالتزامات، وتولي المناصب العامة، وطرح بالتمهيدية الفكرية والسياسية والحق في تشكيل الأحزاب السياسية، والمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، ومن ثم أثبت التقرير دوماً حيث أنه ولئن كانت مطالب المحور السياسي لبرنامج الحزب متشابهة مع ما ورد بالدستور من حيث وحقوق عامة إلا أنه يظل هذا البرنامج متميزاً في مطلبه احترام جميع حقوق الإنسان المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي نصت عليها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية، وفي دعوته إلى التوسع في تولي المناصب بالانتخاب وخاصة المناصب ذات العلاقة المباشرة بالجمهور... كما بعد متميزاً أيضاً في دعوته إلى إلغاء جميع القوانين الاستثنائية، ورفع حالة الطوارئ، وتعزيز آليات القضائية والمجسدية مما يحول دون ظهور الفساد أو استشرائه، والعمل على استقلال مؤسسة الأزهر مالياً وإدارياً عن بيروقراطية الدولة وبعد متميزاً في دعوته إلى أن لا يكون لأية جهة سوى مجلس القضاء الأعلى أي اختصاص يتعلق بالعمل القضائي أو تمحيص القضاة أو مديهم أو إعارتهم أو توليهم مناصب إشرافية مع تحقيق الاستقلال المالي للسلطة القضائية

ثم حلل التقرير إلى أنه دوماً حيث أنه يبين من العرضي السالف لبرنامج هذا الحزب وسياسة أنه احتوى على العديد من البرامج والسياسات والأساليب المتميزة من سائر الأحزاب القائمة تميزاً طاهراً، وتظهر في هذا

الحرب تحت التأسيس ملامح لشخصية الشياشي المسمرة والمتعددة عن باقي الأحزاب القائمة، والتي لها منطقتها الفكرية والتمثيرية فإنه بؤامر لهذا الحزب الشرط، المنصوص عليه في البند ٦ من المادة الرابعة من القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧م واللائم لقيام وتأسيس أي حزب سياسي، وهو شرط تميز برامج الحزب وسياسته أو أساليبه في تحقيق هذه البرامج تميزاً ظاهراً عن الأحزاب الأخرى وذلك وفقاً للمبادئ الدستورية سالفة السرد التي أرسيتها المحكمة الإدارية العليا في هذا الشأن، ومن ثم بعد قرار لجنة شئون الأحزاب الشياشي بالاعتراض على تأسيس هذا الحزب قراراً مدعياً للقانون وغير مشروع وخلفاً بالإلغاء<sup>(٣٧)</sup>.

وظن مؤسس الحزب أنهم أصبحوا قاب قوسين من ولوج بوابة الشرعية. وحجز الطعن للمحكم بجلسة ٢٠٠٦/٢/٤م، ثم مد أجل الحكم بجلسة ٢٠٠٦/٤/١م، ولكن المحكمة أهدأت الدعوى للمرافعة لإثبات انسحاب سبعة من المؤسسين من الأقطار وفي غضون ذلك تم تعديل قانون تنظيم الأحزاب الشياشي، وكان مما شمله التعديل عدد المواطنين اللازمين لتأسيس الحزب، فأصبح ألف مواطن. ومن ثم فقد قضت المحكمة برفض الطعن وكان هذا القضاء موضع انتقاد من مؤسسي الحزب، ومن جانب من رجال القانون على اعتبار أن المبررة بتوافر العدد الذي تطلبه القانون عند عرض الإخطار على لجنة شئون الأحزاب. وقد عرض الإخطار مستوفياً الشرط، وظلته اللجنة وأصدرت قرارها فيه. وهو ما يؤيده حكم سابق لمحكمة القضاء الإداري - دائرة شئون الأحزاب أشرنا إليه آنفاً

وأهدأ المؤسسون (في محاولة رابعة) إخطار لجنة شئون الأحزاب بتأسيس الحزب بعد استثناء لعدد المطلوب، معاًولين على مطاعهم القوية والمؤسنة بشكل جيد على قرار اللجنة السابق. وعلى ما أفصح عنه تقرير المعوصين من تميز برنامج حريهم ولكن اللجنة في شهر أكتوبر ٢٠٠٩م أصدرت قرارها بالاعتراض على قيام الحزب تأسيساً على ذات الأسباب

(٣٧) من تقرير معروض الدولة، المسند فريد نزه سافر في الطعن رقم ١١٨٠ لسنة ٥١ قضائية على صورة مرفقه مقدمه إلى الباحث من وكيل المؤسسين



التي أدمت عليها قرارها السابق، وطعن عليه المؤسسون أمام المحكمة الإدارية العليا، ولا يزال الطعن منظراً حتى كتابة هذه السطور.

١٣٥ - وعلى صعيد رؤية الحزب البرلمانية لأسس الدولة وعلاقتها بالدولة، من واقع برده الأخير المعروف على لجنة الأحزاب نجد أن المؤسسين يؤكدون التزامهم بالمبادئ والأسس الآتية، ويرون أنها السبيل لإقرار الحريات العامة والإصلاح السياسي:

١ - الشعب مصدر جميع السلطات التي يجب الفصل بينها واستقلال كل منها عن الأخرى في إطار من التوازن العام، وهذا المبدأ يتضمن حق الشعب في أن يُشرع نفسه ويضد القوانين التي تطلق ومصادحه.

٢ - احترام حق الاختلاف السلمي للسلطة عبر الاقتراع العام الحر والنزيه، ووجوب تعهيد مدة زمنية لشغل المواعيد الأساسية في قمة السلطة العامة.

٣ - المواطنة أساس العلاقة بين أفراد الشعب المصري، فلا يجوز التمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو اللون أو الجوار في جميع الحقوق والالتزامات وتولي المناصب والولايات العامة.

٤ - تأكيد حرية الاعتقاد الخاص، وإقامة الشعائر الدينية بحرية لجميع الأديان السماوية.

٥ - إقرار التعددية الفكرية والسياسية، والحق في تشكيل الأحزاب السياسية والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني كافة، وأن تكون الجهات الإدارية عوناً لها في أداء مهماتها، ولا يكون لأية جهة إدارية حق التدخل بالسلع أو التضييق من حدود هذا الحق، وأن تكون السلطة القضائية المستقلة هي المرجع لتقرير ما هو مخالف للنظام العام والبيانات الأساسية للمجتمع، أو ما يعدّ بخلاً بالتزام العمل السلمي أو عدم الانتداب لمنصب أو التهديد به.

٦ - المساواة الكاملة بين المرأة والرجل في الأهلية السياسية، والقانونية؛ فمعيار تولى المناصب والولايات العامة مثل القضاء، ورئاسة الدولة هو الكفاءة والأهلية والقدرة على القيام بمسئولياتها وليس الجنس.

٧ - تأكيد حرية الرأي والتعبير عنه والدعوة إليه وتعتبر حرية تدفق المعلومات، وإنشاء وسائل الإعلام وتملكها ضرورة لتحقيق ذلك

٨ - احترام الكرامة الإنسانية وجميع حقوق الإنسان، المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي نصت عليها الشرائع السودانية والمراتق الدولية<sup>(٣٨)</sup>

ويحدد قضية الهوية الحضارية، أورد البرنامج تحت عنوان «الخصوصية التاريخية والمشاركة الإنسانية» أن قضية استيراد نظم الغرب الحضارية المعرفية، وتعميمها على العالم تحت ستار العولمة والانفتاح على الآخر أصبحت موضع اهتمام كبير في الأونة الأخيرة، على ضوء الإخفاقات السياسية والتراجعات الحضارية المتوالية التي جعلت الثقافة العربية محل تساؤل حول صلاحيتها لأن تكون ركيزة للتنمية، وظهرت الدعوة إلى تمهيد وتحيينها إلى مجرد تراث أو للذكور. وهي أفكار لا تتفق مع الرؤية التي يتبناها المؤسسون، ويسمون لترجمتها على أرض الواقع من خلال منظومة متكاملة من السياسات والمفروحات الثقافية، مضمونها تأكيد الانفتاح على الثقافات الأخرى دون إغفال الاهتمام على الثقافة العربية وحسنها بزعم أنها ثقافة العادلة الوحيدة، ووجوب التوجه شطر الحضارات الشرقية المعجزة، خاصة أنها ثقافات عريقة وثرية، وتحوي رؤية للطبيعة وللإنسان تتفق مع كثير من عناصر الرؤية العربية الإسلامية.

ويتصلى المؤسسون لإبداء رأيهم في الفن، ربما لتأكيد نفي عدا هذا الفريق للفنون، يؤكدون على أن قضايا الفن ليست منزلة عن قضايا الثقافة الأخرى فالنفس لغة الروح، ودعوة للتسامح بالإنسان، وتمهين فهمه لنفسه ولذكون بأسره. ويدعون إلى ضرورة أن يكون الفن متحرراً ومفتوحاً، ولكن هذا لا يعني أن يكون الفن متجراً من القيمة تحت شعار «الفن من أجل الفن»، ولا يعني أن الإبداع الفني أمر مطلق لا علاقة له بالمشجع أو بالقيم الإنسانية أو الأخلاقية، لكن لا بد من لتواءم بين تشجيع الآداب والفنون والإبداع من ناحية، والالتزام بقيم المجتمع وثوابته من ناحية أخرى<sup>(٣٩)</sup>

(٣٨) أوراق حرب الوسط المبنية، تقديم د. عبد الوهاب السبيري، الطبعة الثانية، دار الطباعة المتحررة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٢٩ - ٢٢  
(٣٩) المصدر السابق، ص ٤٠ - ٤١

ويرى المؤسسون أن الخطاب الديني السائد في مصر منذ فترة طويلة يحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى إصلاح أساليبه، وتجديد مضامينه، وتوعية المذاهب السلفية واللغة الاحتشادية والمغالي الأبرالية التي يحتويها، وذلك بهدف استيعاب متغيرات الواقع، وتعميق دور الخطاب الديني في مواجهة المشكلات التي يعاني منها المجتمع، وبخاصة فئة الشباب، كما أن هذا التجديد يجب أن يعكس بشكل إيجابي على مكانة المؤسسة الدينية (الأزهر - الكنيسة)، ودورها في جهود التنمية والإصلاح الاجتماعي العام. وهذا يعني - بقول المؤسسون - ليس جديدًا ولا مرتبكًا بدعوات حديثة قادمة من الخارج، ولكنها دعوة قديمة ومتأصلة لبنائها المصلحون والمفكرون قديمًا وحديثًا لأنه واجب ديني ووطني؛ لإدراك الواقع والتفاعل معه، وتطويره بما يخدم مصالح الأمة، ولا يصطدم بغير مبرر مع العالم<sup>(٤٠)</sup>.

أما على صعيد النظرة إلى الحضارات الأخرى، فيقرر مؤسسون الحزب أن رؤيتهم للحضارة تستند على «وحدة البشرية» من حيث انتمائها إلى أصل واحد، وفي ظل هذه الرؤية المبنية تأتي لبنة المساواة بتطبيقاتها المتعددة؛ على أساس أن وحدة الجنس البشري تقتضي المساواة القائمة بين الناس جميعًا؛ بهجاتهم ولغوياتهم، من حيث إتاحة فرص متساوية للحصول على الحقوق الأساسية للإنسان ولتتمتع بها؛ هذا توفرت الفرص المتساوية أمام الجميع يكون التفاوت النسبي بينهم بعد ذلك راجعًا إلى ما يملكونه من جهد وعمل، وإلى ما يحققونه من إنتاجية متميزة، وإلى ما يملكونه من قدرات على التحصيل العلمي والتقدم الحضاري<sup>(٤١)</sup>.

كما يرون الاعتراف بهاتين هاتين الحضارتين والثقافتين والسياسيتين، والعنصرية واحتراسها؛ ذلك لأن التسرع والاختلاف من شأنه الحيلة الاجتماعية، وأن محاولة طمس الاختلافات وتبسيطها في قالب واحد أمر لا يأتي إلا من طريق الجبر والإكراه، وهم الحرية ضدان لا يجتمعان، ويؤكدون على احترام خصوصية ثقافة كل بلد، والمنطقة التي تعيش فيها هذه الثقافة، وعدم محاولة فرض نموذج ثقافي مغربي على أية ثقافة متماثلة<sup>(٤٢)</sup>.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٤١) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٠.

ويرون أن التعامل مع الغرب يجب أن يكون بشكل مستخف عن نظرة  
الرمص النائم أو القبول التام، وفق مجموعة من المحددات أبرزها أن الغرب  
ليس كياناً واحداً، ولكنه مثل الشرق، ومثل بلادنا، به كثير من ألوان الطبقات  
والتمدد السياسي والديني والملهبي والقوى المختلفة؛ ويجب مراعاة تلك  
التفروق الموجودة في الغرب عند الدخول معه في علاقات ومعاملات.

وأن علاقة مصر مع القوى والسيارات الغربية يجب أن تقوم وفق معايير  
العدالة والمصالح المتبادلة وعلى ضوء التصرفات والقرارات التي تتبناها تلك  
القوى والسيارات تجاهنا وتجاه قضيتنا، بل وتجاه قضايا العدالة والسلام في  
العالم كله.

ويخلطون من الحديث الشريف «الحكمة شعبة المؤمن» شعاراً لهم،  
ويعلمون أنهم يبحثون عن الحكمة والفائدة والمصلحة والخبرة في أي مكان،  
ويرون أن لدى العالم الغربي تجارب معرفية وحضارية كثيرة يجب الاستفادة  
منها وتعلمها ونقلها والبناء عليها؛ لكي نسهم في استمرار المسيرة الحضارية  
للإنسانية بطقنا الخاص. وفي هذا السياق يؤكدون على أن العالم تسوده في  
العصر الراهن حضارة إنسانية واحدة، وأن مختلف الحضارات والثقافات  
أسهمت في بنائها؛ ومنها: الحضارة العربية الإسلامية في فترة ازدهارها،  
وبالتالي فإن كثيراً مما لدى الغرب الآن هو من حصيلة إسهامات متصلة،  
وتجارب متنوعة للأمم والشعوب، وفي مقدمتها أمنا العربية والإسلامية.

ويعلمون أيضاً إيمانهم بأن جوهر الدين هو: التواصل والتعاون الإنساني  
على أسس من العدل والبر والخير، بالتالي فإن أية دعوة للتصادم والحرب  
هي في حقيقتها دعوى تتأصل لفكرة التلين والإيمان، إلا إذا كانت مدعاهاً  
مخروفاً من النفس ومقاومة للعدوان والاحتلال. وعلى هذا الأساس يعلمون  
اختلافهم مع أنصار نظرية صراع الحضارات في العالم الغربي من مفكرين  
ومفكرين، ومع أنصارها في العالم العربي من بعض القوى المتطرفة،  
ويؤكدون على رفضهم لفكرة الصراع، ومساندتهم للتيار الرئيسي في العالمين  
العربي والعربي والعقلاء في كل مكان من الذين يرفضون بقوة فكرة صراع  
الحضارات، ويدعون إلى تعاون الحضارات وتعارفها وتكاملها<sup>(١٣)</sup>

١٣٦ - والبرنامج على هذا النحو يمثل نقلة في تيار الإسلام السياسي، وهو - على ضوء ما سبقه من محاولات لهذا الحزب وبرنامج قدمت إلى لجنة الأحرار - سابق تاريخياً على مشروع برنامج حزب جماعة الإخوان المسلمين الذي سبق لنا الإشارة إليه في مطلع هذا المطلب وهو يعبر عن اتجاه إسلامي مستنير بدأت ملامحه منذ فترة سابقة على طرح هذه البرامج جميعاً. أو كما يقول وكيل المؤسسين: «إن فكرة حزب الوسط... كانت بمثابة ترجمة لأفكار المفكرين الإسلاميين الجدد، الذين عبروا عن المشروع الحضاري الإسلامي الحديث، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا، والأستاذ المستشار طارق البشري؛ والأستاذ الكاتب فهمي هويدي، والأستاذ الدكتور محمد حمادة، وآخرون... تجربة حزب الوسط محاولة لترجمة هذا المشروع الفكري الحضاري على أرض الواقع في برنامج حزب سياسي مدني... لأول مرة في العصر الحديث في مصر يكون هناك برنامج حزب سياسي مدني ذو مرجعية إسلامية يتخصص في الفكر السياسي الإسلامي، وليس حركة دعوية إصلاحية شاملة...»<sup>(١٤٦)</sup>.

ويخلف الحزب - كما يقول وكيل المؤسسين - من آراء هؤلاء المفكرين في المسائل المحورية في الدولة والحكم والسياسة مرجعاً له، فينتقل عن الدكتور محمد سليم العوا قوله: «إن تفاصيل النظام السياسي للدولة الإسلامية تركت أصلاً لكي يختار فيها المسلمون ما يوائم المصير المختلفة والمظروف المختلفة، وليس في أي من مسائل هذه التفاصيل نص ملزم يجب على المسلمين اتجاذه، وأن اجتهادات الفقهاء لا تلزم المسلمين - بداية - بعد المصير التي صيغت فيها، وأن كل ما هناك هو قواعد عامة وودت في نصوص مرنة لقرار مبادئ وحسب، ويأخذ بمنهج في الجمع بين الشورى كميلاً عام والديموقراطية كألية توصلت إليها البشرية كوسيلة مثلى لتولية الحكام وعزلهم»<sup>(١٤٧)</sup>.

ويختصص المواطنة ينقل عن د. سليم العوا: «إن عقد اللمة قد انقضى، وأن الجزية في ذمة التاريخ، وأن أساس العلاقة الآن هي المواطنة الكاملة

(١٤٦) أبو العلا ماضي، رؤية الوسط في السياسة والمجتمع - الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ١١ - ١٢.  
(١٤٧) المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣١، غلًا عن د. محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، ص ٢١٠ وعن كتابه «الفقه الإسلامي في طريق التجديد»، ص ٥٩

كما يستند إلى كتاب الأستاذ فهمي هويدي «مواطنون لا دميون» وإلى كتاب المستشار طارق البشري «المواطنون و لأقباط في إطار الجماعة الوطنية»<sup>(٦٦)</sup> وما أورد هؤلاء الكتاب ولمذكور من مفاهيم حماية تقوم على عقد جديد بين محل عقد لمدة ٥٠ إن العقد الجديد هو المستور الذي رعي المضمون وغير المسلمين بإقامة الدولة الحديثة على أساس هو هذه التأثيرات الجديدة، والمسلم مكلف شرعاً بالوفاء بالعهد والعقد<sup>(٦٧)</sup>. وبخصوص تولي المناصب العامة ينقل عن المستشار طارق البشري إن ولايات مثل القضاء والوزارة كانت تسند لأفراد، ومن ثم كان متصوراً اشتراط الإسلام فيها، خصوصاً القضاء لتدورهم في التفسير لموارد النص وإلى حد ما التشريع، أما الآن فهي تسند لهيئات ويمكن من ذلك إلى إيجازته ولاية المرأة وغير المسلم<sup>(٦٨)</sup>.

إن المفكرين الذين أشار إليهم وكيل المؤسسين يمثلون التيار الفكري الذي انبثقت عنه محاولة تأسيس حزب الوسط، كما كان لرواهم وكتاباتهم تأثير كبير على تطور رؤى جماعة الإخوان المسلمين كما عبر عنها مشروح برنامجهم الحزبي الذي عرفته أئمة. وهم يمثلون في نفس الوقت امتداداً لرؤى والحلول التي كان يتجه لها الفكر الإسلامي في مصر إبان الفترة الليبرالية (قبل ١٩٥٢م) للعلاقة بين الدين الإسلامي والدولة، والتي تختلف اختلافاً بسيطاً عن رؤى ومفاهيم جماعة الإخوان المسلمين، في فترة ما بعد صنعها مع النظام الملكي وتطورات تلك الرؤى في ظل القمع الناصري، والتي جعلتها جماعة مغلقة تنحصر للحفاظ على وجودها وتميزها، وولدت بين صفوفها تيارات معارضة جذرية للنظام الحديث برت. كما تختلف رؤى التيار الجديد عن الجماعات الجهادية التي انبثقت شرارتها الأولى من بين صفوف جماعة الإخوان في الممتهلات لناصرية، والتي وضع سيد قطب الأساس لها، وازدهرت بعد ذلك مع جماعات الإسلام السياسي الرامية إلى السخنة بدلاً من التفكير والهجرة وصولاً إلى الجهاد والجماعة الإسلامية وسحوهما.

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٣٦ نقلاً عن د. محمد سليم العوا في الحجة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير.

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٣٨، ١٣٩، نقلاً عن المستشار طارق البشري في بحث أحكام الولاية لغير المسلمين، وفي كتاب «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» ص ٦٨٧، ٦٨٨.

وتتمتاز رؤى ذلك التيار أيضًا عن المفاهيم الشعبية الشائعة لدى كثير من الأوساط غير المسيحية، يسعى بها إلى إرساء فهم حضاري راقٍ للإسلام والتدين. نكت أن رؤى التي تحافظ على المبادئ الإسلامية الكلية، ونصنها بمفاهيم الدولة الحديثة وأسس إدارتها، مستوحاة ما تعرضه تلك المفاهيم والأسس الحديثة في مجالات المواطنة والمساواة وسيادة القانون وسلطات واختصاصات الدولة في مجالات التشريع والتنفيذ والقضاء، على قاعدة الفهم التاريخي للحلول التي طرحت في الدولة الإسلامية لتلك المسائل، فذلك الفهم الذي ينزع عنها مفاهيم الفسافة، ويدخلها في نطاق المصالح العرسلة التي تبت فيها الأمة وما تتواءم عليه بحسب زمانها ومكانها الخاصين. ولقد كان هذا التيار سبًا إلى طرح رؤاه تلك في عام ١٩٨١م، في ظل الصدام الحاد بين الدولة والجماعات الجهادية، وتولى صياغته الدكتور أحمد كمال أبو المجد، وهو - بحسب وصفهم - محاولة لخططي العبارات العامة والفصاحة التي يستحسنها القاهون إلى «الحل الإسلامي»، ومنهج الله المتبادل لمنهج البشر، وأسلمة الحياة، وأسلمة المعرفة، وتجاوز النضوج الإسلامي الذي اذبح على سطح الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية، والذي يجمع تحت عبائه حداصر العزلة والانقطاع عن التيار العام لتاريخ الإسلامي، والشلمة والإسراف في عرض القهود انطلاقًا من معرفة ناقصة بالإسلام ككثرة، ومن غضب عام على النفس والأخريين نسبيًا<sup>(١٩)</sup>. منطقتين من أن الإسلام وإن كان دينًا يحمله النوحى من الله إلى أهل الأرض، فإنه حين يتصل بالذس يتحول واقعًا اجتماعيًا تحكمه السنن والقوانين التي تحكم الأمم والشعوب في مسار تطورها<sup>(٢٠)</sup>.

وهرون أن صدارة التعصب والقدر في الدين، وما له بصاحبهما من ميل إلى العزلة الاجتماعية أو استخدام نصف لا يتحقق بقرار أو عمل واحد أمضى أو سياسي وإنما من خلال مسيرة مدو حلفة الحلفاء جوعرها تعليمي وتربوي، لهدف إلى أمرين، أولهما إشاعة وتثبيت الفهم الصحيح للإسلام باعتباره دينًا عالميًا ونظامًا إنسانيًا لتوجيه الناس جميعًا إلى فعل الخير

(١٩) رؤى إسلامية معاصرة (مجلد ١)، تقديم د. أحمد كمال أبو المجد، الطبعة الثانية دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٣٤، ص ٢٥ (نقشه الطبعة الأولى).  
(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨.

وتحقيق العدل ونشر السلام وإعلان الأخوة الإنسانية بين شعوب العالم في مسيرة إنسانية متناغمة الخُصى لتعمير الأرض، وثانيتها تربية الجيل الجديد من المسلمين على أصول التعامل مع الغير على أساس التسليم العقلي وانسعي بوجود هذه الغير، والاستعداد للتعايش معه واحترام حقوقه وحرياته، وعلى الاعتقاد الرامح بأن الحكمه مودعة بين الخلق، وأن الديمقراطية التي تلود بها شعوب الدنيا المعاصرة من جهم الاستبداد ولغة القوض هي غير صيغة لاتخاذ القرارات حين تعدد الرؤى ويختلف الرأي<sup>(٥٦)</sup>.

١٣٧ - إن المقارنة بين تجربة الدولة التركية، والتجربة المصرية في هذا المجال تظهر البشعة، فالدولة التركية التي أخذت بالمقاربة العلمانية المتشددة نشأ مشورياً وممارسة لمعية، تسمح للأحزاب ذات التوجه الإسلامي بالوجود والعمل رغم التسلل المتكرر لحل هذه الأحزاب ومعاينة قاداتها وقد قادت هذه المسيرة مؤخرًا إلى السماح لحزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية بتولي الحكم على كافة مستوياته (الرئاسة والبرلمان والوزارات). بينما الدولة المصرية، التي ينص دستورها على أن الإسلام دين الدولة، والتي تسترحب المؤسسات الدينية في بنيتها، وتوقع دابة الانطباع عنه في كسبر من المواقف، تشدد في السماح بحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية.

والراجع أن هذا التباين في الموقفين لا يرجع إلى موقف الدولة من الدين، وإنما إلى موقفها من الديمقراطية والحرثات بشكل عام. فالدولة المصرية، وهي دولة مبنية تتبع نموذج الدولة - الأمة الحديث، العلماني من حيث الأساس، شأنها شأن الدولة التركية، وقادتها يؤمنون بطبيعتها العلمانية تلك رغم عدم الإعلان عن ذلك، وأحيانًا مع الإعلان عن ذلك<sup>(٥٧)</sup>، تفرض وعمايتها على المجتمع والتهذبات السياسية (دبية كانت أو غير ذلك)، ولا تسمح - في مجال الحريات السياسية - إلا بما تحسب عليه حذلاً سواء تحت ضغط جماهيري داخلي أو استجابة لظروف دولية ضاغطة

(٥٦) المرجع السابق ص ٨، ٩ (نقشه الخطة لأوس)

(٥٧) صرح الدكتور أحمد مقلوب - رئيس الوزراء بأن مصر دولة علمانية تفصل الدين عن السياسة، لكنها تشدد السريعه الإسلامية مصدر أساساً للتشريع) جبهة المصريون (الالكترونية، عدد ٢٤ مايو ٢٠٠٦م، خلاص د. رعت عبد سيد، حرية الطيس في مرقع التعميم، مصدر سابق، ص ٧٢ - ٧٣



لقد انتقلت الدولة التركية من مرحلة «الدولة العميقة» التي تعرض فيها البيروقراطية المدنية والعسكرية وصايتها على المجتمع، وتكبح حركته، وتتحول دون تمنح تياراته المختلفة بحقوقها الطبيعية، والتي تناولها فيما سبق، إلى مرحلة الديمقراطية التي تسمح بتداول السلطة في ظل انتخابات ديمقراطية وحريات سياسية واسعة. بينما لا تزال الدولة الحديثة واقفة على حدة ذلك الانتقال، متمسكة بكل ما استطاع التمسك به من قيود فرضت في فترة النظام الشمولي. وهي لا تخطو خطوة للأمام إلا وأخذت بخطوة للوراء، فتُشدّد الدستور ليكون اختيار رئيس الجمهورية بالانتخاب بدلاً من الاستفتاء، ثم تفرغ التعديل الدستوري من مضمونه بفرض الشروط والقيود التي تجعل من دور غير الرئيس الذي ترى «الدولة العميقة» صلاحية أمرًا مستحيلًا. وهي تأخذ بنظام التعدد الحزبي، ثم تنقض نظام الترخيص المسبق وتجهل إصداره بيد لجنة تمثل تلك الدولة العميقة ومصالح فئاتها والمرتبط بها.

وهي ترى الخطر الممثل في الانتخابات الحرة التي يشرف عليها القضاء، فتعمل على إثناء الإشراف القضائي لصالح لجنة خاصة، وتضع ذلك في صلب الدستور لكي لا يمكن الطعن عليه بعدم الدستورية. وهي تغير مؤسسات الدولة والحياة السياسية بطريقة تنتمي إلى العصرين المملوكي والعثماني بأكثر مما تنتمي للدولة المدنية الديمقراطية الحديثة. وهي تتمسك بالسيطرة على الحياة السياسية والمؤسسات التشريعية بوسائل بعيدة عن المباشرة الديمقراطية المقترحة والشفافة؛ لأنها لا تثق في قدرة أدواتها على خوض مثل تلك المباراة والفوز فيها، وتظن في نفسها أنها أفضل من غيرها على الدفاع عن أسس الحياة القائمة، وهو اختيار ذاتي بخلاف أسس الديمقراطية التي تعتمد على إمداد ذلك الحق لجمهور السامعين. وهي تحجب التيارات السياسية الإسلامية عن العمل برغم الدفاع عن قواعد الدولة الحديثة، فتمنحهم امتياز الاحتمال، فيظلون - في نظر الجماهير - هم البديل الذي يمثل النقاء والصلاح والسياسة الصحيحة في حين أن التجزئة هي لتكثيف بيان الحقيقي من الرافض في برامج تلك الأحزاب. وهي لا تتحى دستورها، وهي مؤسساتها الصوط بها الدفاع عن الدستور، وعن قواعد تلك الدولة الحديثة، إما ما حدود تيار من التيارات لإخلال بها أو السكوص

عها، فهي تعامل مع بصرى المستور وتلك المؤسسات على أنها أشكان  
 مقوله من مبادئ أخرى، ليس بها من القوة الواقعية مثل ما لها من  
 المجتمعات التي تم الغل عنها وهي إذ تعمل على إضعاف تلك المؤسسات  
 وعلى تعريض الحياة السياسية من مضمونها، وعلى تطيح الوعي السياسي،  
 تعمل على استبداد سلطتها، وعلى إبقاء المجتمع، والحياة السياسية عند  
 الحدود الضيقة، دون مضمون حقيقي وتعمل على إبقاء نفوذ التيارات الدينية  
 التي تزعم محاربتها، وتأكيد سلطتها على الوعي الشعبي، والتحول دون تطور  
 تلك التيارات إلى أحزاب تعمل بالسياسة ولا تعمل بالدين، على نحو ما  
 حدث مع الأحزاب المسيحية الديمقراطية، ومع حزب العدالة والتنمية في  
 تركيا.

## خاتمة البحث

كادنا بحثنا إلى المُخلّصات الآتية:

١ - تَمَثَّلَت الدولة - الأمة أو الدولة القومية الحديثة، التي ظهرت بمادجها الأولى في الغرب الأوروبي في نهايات القرون الوسطى، انقلاَبًا في علاقة الدين بالدولة. فقد كانت الدول القديمة والوسطة تُقيم وجودها على أساس الدين، ويعمل هيكليها، لأسس في نصرته. ولكن تلك لدولة، التي انقطعت مجالها السياسي من مجال السلطة المطلقة للكنيسة وعبّر صراع تاريخي طويل معها، أقامت وجودها على أساس مختلف هو تحقيق الخير المشترك لمواطنيها المتساوين، الذين يشتركون العيش على إقليمها المحدد في ظل سلطة واحدة، موزنة وفعّالة، ولا يفرض عليهم وحدة الدين ومع تطور تلك الدول وانخاضها النظم الديمقراطية كأساس للحكم استقرت في نظمها الدستورية مجموعة من الحقوق والحريات أساسها المواطنة والمساواة، وأبرزها حرية الاعتقاد، وحرية ممارسة الشعائر الدينيّة، وحرية التعبير عن الرأي فرديًا وجماعيًا. وأصبحت قضية الدين فيها قضية خاصة بكل موطن، وكل مجموعة من المواطنين يجمعهم معتقد ديني واحد. وأصبح الشأن السياسي العام يدار على أساس المنع المتساوي لكل مواطن بصرفه النظر عن عقيدته الدينية، وعلى أساس النظر إلى سلطة الدولة كأداة لخدمة مجموع مواطنيها وليس لخدمة فكرة أو عقيدة واستقرت لتلك الدولة مجموعة من السمات المميزة، والمعاهيم المترابطة، التي تستدعي كلّها منها الأخرى، ويصعب الأحاد ييمضها دون البعض، كالإقليم والسيادة والقومية والعلمانية وحكم القانون والمواطنة والمساواة والحرية الفردية

ومن خلال هيبة الدول الحديثة التي ظهرت في غرب أوروبا على

العالم انتقل بموجب الدستوري إلى أرجاء المعمورة ومع انتقال هذا النموذج إلى مجتمعات أخرى تم تمرير تلك المراحل تطوره في مكان نشأته، ظهرت مشكلات ناتجة عن تلاحق الثقافات وتعايشها، ومن أبرزها الدور الذي تمحبه تلك الدول للدين في نظامها الدستوري وبعثت المحاولات لأقامة النموذج الدستوري للدولة الحديثة، العلمانية بعينيتها، مع الواقع الاجتماعي والتاريخ الخاص لكل من البلدان التي انتقل إليها لاحقاً.

نقد سار التاريخ البشري، رغم الفروق بين الدول في التكوين التاريخي والإرث الثقافي، في اتجاه الفصل بين الدين والدولة، وليس بين الدين والمجتمع. ذلك أن العلمانية - فيما خلا المراحل الثورية في بعض البلدان التي برز فيها نزوع الدولة إلى محاربة الدين باعتباره قريناً للسلطة المستبدة في عصر سابق - لا تعني تخلي المجتمع عن ثقافته وقيمته وتراثه، وتبني ثقافة وقيم أخرى، ولكنها تعني ربط الإطار المرجعي للقيم الاجتماعية بما يتوافق فيه المجتمع المدني، وليس بقرار تصفي يتلذذ بالعصمة الدينية. وهي لا تعني إلغاء الدين، ولكنها تعني التصدي لنزوع رجال الدين إلى فرض سيطرتهم على المجتمع واتساح المجال المدني.

وسواء أعلنت فصائل الدول الحديثة اعتناقها العلمانية صراحة، أو نعتت على أن لدولة ديناً رسمياً، فإنها تتبع حدوداً متقاربة - من حيث نتائجها - في معالجتها لعلاقة الدين بالدولة. فكلها لا تعترف بسلطة فوق سلطة الدولة ولا بسيادة فوق سيادتها، وكلها تتعامل مع الدين باعتباره أحد عوامل الاستقرار والسلم الأهلي، وكلها تعترف بحرية الاعتقاد التي لا يملك أحد سلطاناً عليها. وهي في الحالات التي تتخذ الدولة فيها ديناً رسمياً لا تنكر حق من يعاقلون ذلك الدين في الاعتقاد وممارسة الشعائر، وتحرص، في فترات الأزمات التي تقوم فيه ببعض الالتزامات تجاه دين الأغلبية، على تأكيد طبيعتها المدنية، وعلى تأكيد مبادئ المساواة بين كافة مواطنيها على اختلاف أديانهم.

٢ - انتقلت العلمانية في فرنسا من المذهب الجفري للدين الذي ساد في أعقاب الثورة الفرنسية أو ما أطلق عليه العلمانية الجفدية أو العقائدية إلى العلمانية القدسية أو المدنية التي تعني الفصل الكامل بين الدولة والدين،

وأعلان أن الدولة لا تعتق ديناً معيناً وتحترم جميع الأديان، وتتخذ منها موقف الحياد وتحترم هذه العلمانية، مع تنظيم الدولة لممارسة الشعائر الدينية، حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر لأوسع مدى، كما تنص لتقديم أنواع من المساعدة للجماعات الدينية المضطّعة، وتلتزم بتعكيز مواظبتها من ممارسة شعائرتهم أفراداً وجماعات. وتعتبر الدين من ضمن المصادر الموضوعية والتاريخية للقانون، وتحترم القواعد القانونية ذات المشأ الديني في مجال الأحوال الشخصية ما دامت لا تتعارض مع النظام العام. وتحرص على أن يكون التعليم العام علمانياً، وأن تكون المدرسة مكاناً للفرس لهم المواطنة والمثولة المدنية. وتعارض بقوا كل هانة أو تمييز ضد أي إنسان لأي سبب من الأسباب رمى بهذه الدين، من منطلق المساواة والحرية الواسعة التي تضمنها لكل مواظبتها.

٣ - والبحث الدولة الحديثة في تركيب، التي كانت مصر جزءاً من إمبراطوريتها، وكان الإسلام دينها ونظامها القانوني، نموذج العلمانية المتقدمة المثالية للنموذج الفرنسي في بداياته، واستمرت في ذلك منذ الفترة العثمانية وحتى عهد قريب، ورفضت هيئة الحياة العامة ومؤسسات الدولة والقانون، ولكن الدين ظل قوة اجتماعية مؤثرة. وأفلحت تركيا في تحديث دولتها واقتصادها، وفي تحجيم دور العسكر في الحياة السياسية، وفي إرساء أسس الإدارة الديمقراطية لمسألة السياسة والحكم، فأصبحت قوة اقتصادية يُشار إليها بالبنان، ودولة ديمقراطية، تملن علمانيها، وممارس شعبها شعائر دينه بكل حرية، ويتيح لحزب سياسي ذي مرجعية إسلامية أن يصل إلى الحكم

٤ - وبعد أن سارت إيران شوطاً بعيداً في طريق التحديث شأنه شأن تركيا ومصر، شرعت، بعد ثورة ١٩٧٩م، في إقامة دولة دينية بكمال المصنق، محاولة المخرج بين الشيوعية وصالحات الدولة الحديثة. ويعكس دستورها لطبيعة الشيوعية للدولة التي يقوم على أمرها رجال الدين كما يأخذ بعض المصالح الأساسية للدولة الحديثة. وقد رفض شعار تطبيق الشريعة ولكن إسجافه في هذا الصدد لم يكن يحجم ما يوحى به الشعار وخفصها إلى أن ذلك النموذج لم يستقر بحيث يمكن الحكم عليه بشكل نهائي، سواء من حيث صحته السياسية أو من حيث قدرته على تطوير وتسمية مجتمعه وحل مشكلاته، أو على صعيد التعايش مع العالم المعاصر

٥ - شرعت مصر منذ بدايات القرن التاسع عشر في تبني نموذج الدولة الحديثة، ولكنها احتفظت دوماً بوجهها الإسلامي وعكس النظام الدستوري المصري تلك الطبيعة المزدوجة، فلم يعمل عثمانية الدولة، وإنما قصفت دساتيرها المتعاقبة النص على أن دين الدولة الإسلام وتنظيم بعض واجبات الدولة تجاه الإسلام، رغم بقاء بنية مؤسسات الدولة والمعاديم التي تحكم إدارتها مع أسس ولواحد نموذج الدولة الحديثة العثمانية من حيث الأساس. ومارست الدولة المصرية، على مدى لرتين تقريباً، نوعاً من لعلمانية الوافقية، سترجة في مؤسساتها أهم المؤسسات المرتبطة بالدين الإسلامي. وتوسع مفكرو الضب المصري وسيسيوه وفقهائه القانونيون والمشرعون مع تطيح عملية التحديث، ووجه خاص خلال الفترة الليبرالية بين عامي ١٩١٩ و ١٩٥٢م، إلى التركيبية الثقافية والدنوية التي تجمع بين التاريخ والهوية والإراث انطافي من جانب، وقيم التجديد والتحرير والعقلانية من جانب آخر. لولا أن الواقع الاقتصادي الاجتماعي لم يتحسن حجم الفلتح السياسي والثقافي للمجتمع المصري، فكانت أزمة الحكم التي أمدت إلى استيلاء الجيش على السلطة، وشنت الدولة الصاعدة إلى حل مشكلات الواقع الاقتصادي الاجتماعي بمصادرة الصراع الثقافي والسياسي، لأمر الذي أودى في النهاية بالمجتمع واقتصاد وثقافته وسياسه جميعاً مقاً. وأعقب ذلك لجوء الدولة لمراجعة إلى استغلال الضمور الديني بحثاً عن الدعم السياسي، ودخعت في مرابدات في هذا المضمار زادت من أزماتها.

٦ - لرغت الطبيعة المزدوجة لدولة المصرية كدولة مدنية تعترف بدين رسمي، وقيم نظامها الدستوري على ذلك مجموعة من المؤسسات، بعض المحندات والقيود على حرية الاعتقاد ومصادرة الشعارات الدينية، وعلى حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي. ولكن هذه القيود ترجع إلى التفسير الإداري والقضائي أكثر مما تتبع من طبيعة لدولة أو صومر الدستور. وتلمي النسخة السياسية الحاكمة ومؤسساتها الرئيسة الطبيعة العلمانية للدولة، وتسمى لتحاشي أثر الصومر الدستورية التي تشدد على الوجه الديني لها، والتي وضعت في إطار المرابدات السياسية في حقه بعبها

٧ - لا يحتل المشروع الإسلامي السياسي الحديث مياً لدولة الوطنية الحديثة، وذلك أمر مفهوم على عتار أن لشكل التاريخي للملاحة الإسلامية

ليس من الدين، بل هو اصطلاح واتفاق من جانب الجماعة المسلمة. ولقد كانت الدولة، منذ نشأتها في الإسلام دولة مدنية، ولم يعرف التمييز الرئيسي فيه سلطة دينية منظمة. ومثل الإسلام حضارة متكاملة وهوية شعوب حملت مشعل الحضارة الإنسانية لعدة قرون. ولا مناص للإسلاميين المعاصرين من التذكير في النظام السياسي بروح العصر واتصاله من مذهبهم، وإلا حوّلوا مصر - إذا فُقد بهم أن يحكموها - إلى مجتمع يعيش خارج العصر. ولقد قبلت انتقادات الإسلام المستنيرة - في مصر وفي غيرها - بفكرة، وبنية الدولة القومية الحديثة، العنصرية من حيث الأساس.

٨ - إن الجدال الدائر الآن فيما يتعلق بالمفاضلة بين نوعي الدولة التقليدية والحديثة يكاد ينحصر في المسئلة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. ولقد تكلت الشريعة نظامًا قانونيًا عاشت به، وازدهرت في ظه شعوب منطقة واسعة متعلقة بالأحرار والثقافات توسطت العالم القديم على امتداد القرون. وأثرت الشريعة عميقًا من النظم السابقة عليها، ولم تكن يومًا منعزلة عن الواقع الاجتماعي، ووجدت في المصالح المرسله وفي المقاصد مداخل واسعة للتطور المواكب لحركة المجتمع. وإذا نحينا جانبًا المزايدات الدعائية والتحشيشية، فإن الخلاف المشار إليه ليس على الدرجة المتخيلة من الصق والجدّة، ويمكن التعامل معه من منطلق أن لكل فقه صنعة ورجل وما حد عليه علم القانون المقارن من تشابه الحلول التي وصلت إليها المدارس التشريعية المختلفة لمشكلات المتشابهة. ومن الثابت أن لكل مجتمع إطار هام أو مرجعية عليا، هي في المجتمعات الإسلامية مبادئ الشريعة وكنياتها، وهي في المجتمعات العلمانية النظام العام. وتماشيًا مع الموقف الوسطي للدولة المصرية الحديثة أستقر القضاء على حل موافق هو اعتبار المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية أحد مكونات النظام العام في مصر. والنظام العام فكرة علمانية، ومقوماته مستفيدة بشير المكان والزمان، ويتكفل القضاء ببيان حدوده متطابقًا مع ثقافة المجتمع وثقافة قضائه ومدى تطورها وامتدحها. وهذه المكرة يتسع نطاقها ويضيق، فيما يحصر العلاقة بين الدين والدولة، بحسب حال المجتمع من الرخاء أو الشدة، ووعي ثقافته أو تدبها. فالمشكلة ليست في الدين، ولا في الدولة الحديثة، ولا في مدى تقبل الإسلام لها، ولكن المشكلة هي طابع لدولة المصرية والأرقام الاجتماعية، الاقتصادية والمعنوية العام.

٩ - ارتبطت العلمانية في العرب بصراع الشعب ضد الكنية والإقطاع، بينما كان ظهور الدولة الحديثة وسياسها الدستوري في مصر مرتبطاً بمرادة السلطة المستبدة. وقد أدى ذلك الواقع إلى التمسك الشديد في موقف الجمهور من الدولة الحديثة ومؤسساتها وطبيعتها العلمانية ومعاييرها الدستورية القائمة على المساواة والمواطنة وإلى أن يحوّص لشعب صراعه ضد القمع والإفقار اللذين نتسبب بهما تلك السلطة المستبدة، مقلّناً بالنضال تحت رايات دينية ضد علمانيتهاء. إن الأزمة التي تعايها مصر هي أزمة سياسية بالأساس، فالخلاف ليس على الإسلام، وإنما هو على الدولة والسلطة. والسبب وراء الجماهيرية الواضحة لتجمعات الإسلام السياسي هو التمرد الاجتماعي المتصل بأيدولوجية سياسية معاكسة لسباق التاريخ والمتمسك بالإسلام كسلاح في صراعه ضد سلطة النخبة الحاكمة المستبدة.

١٠ - يعكس حظر استخدام الدين في العمل الحزبي والسياسي هبوطاً سعي النخبة البرورقراطية التي تنبر الدولة إلى تحجيم تيار الإسلام السياسي ووعها بخطورة استفلال الدين في العمل السياسي، وبالطبيعة المثنية للدولة الحديثة، وأسسها القائمة على المواطنة والمساواة. ولكن هذه الدولة المصرية ذاتها لا تمتنع عن استخدام الدين في العمل السياسي، لتستولي على المؤسسات الدينية الإسلامية التقليدية كالأوقاف والأزهر وتوجهها في بيتها، وتستخدم نفوذها المعنوي في دعم شرعيتها وسياساتها. وهي تعلن في دستورها أن الإسلام دين الدولة وشرعته المصدر الرئيس لتشريعها، وتحظر في ذات الوقت - وفي دستورها - مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني. وهي بذلك تسعى إلى احتكار استغلال للدين، وتنافس الانجاعات السياسية لإسلامية الساحة إلى السلطة في الإبقاء على الوعي السياسي المتنسب للجماهير. وهو موقف غير منطقي وغير عادل ولا يمكن اعتباره حلاً لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة

١١ - إن المشكلة في مصر ليست في علاقة الدولة الحديثة بالدين ولا في الدور الذي يمحضه النظام الدستوري المصري للدين، ولكن لمشكلة في الأزمات الاجتماعية والدولة المستبدة وإذا ك مرى أن التاريخ قد سار في اتجاه، الفصل بين الدين والدولة، ويؤيد حظر استعمال الدين في العمل



السياسي الذي يعترض تدافس من يتصلون لتدول مشكلات الوطن والمواطنين على أسس مستمدة من حياتهم النسيوية وتباريهم على أساس المساواة في القيمة والرأي دون أن يحتكر فريق منهم النطق باسم السماء بآء على معطيات وآراء تنتمي إلى هذا العالم الأرضي، وبدوك أن من يرفعون الرايات الدنيئة في مساحة العمل الحربي والسياسي هم طلاب مهانة يهينون إلى لدن والشعب مئة، فإننا نرى أن الدولة المستينة والمهاشلة تفتقر إلى وسائل المواجهة الصحيحة لتلك التيارات. إن الخيار الصعب ما بين الاستمرار في سطوة الدولة المنيقة على الحياة السياسية من جهة، والخشبة من سيطرة التيار الإسلامي على الحكم وتقليص أسس الدولة الحديثة والعودة بمصر إلى القرون الوسطى أو «التقدم» بها إلى حالة شبيهة بالبحالة الإبرالية من جهة أخرى، هو نتاج سياسات تلك الدولة هاتها. تلك السياسات التي آئت إلى ازدياد الفقر والبؤس والاقتصادي وتدهور التعليم والثقافة والفضاء على الوحي السياسي ولعبة السياسة في مصر. إن كلاً من الفريقين يسهل وجوده من وجود الآخر، وهما مئة يتحولان بين الشعب المصري وتطور بحاله السياسية نحو ممارسة ديموقراطية حليفية تمثل طول النجدة لمطروح من الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المركبة التي يعانيها هذا الشعب

١٢ - إن المخرج من أزمة المجتمع المصري ودولة يكمن - إلى جانب التثوير والتنمية وقيلهما - في ترسيخ الآليات الديمقراطية الصحيحة لعمل تلك الدولة، وفي تحويلها إلى أداة راقية لإدارة المجتمع وحل مشكلاته والعمل على تطوره ورفه، بدلاً من أن تكون أداة لقمه وإذاعة فقره وتخلطه. والديموقراطية لا تتحقق إلا إذا أقيمت جميع القوي السياسية بأن تضع مصالحها وقيلها تحت رحمة القرار غير الممنوم سبقاً للمجهور المشاركة في العملية السياسية. إن الديمقراطية ليست بصوتاً جبهة متفردة عن مجتمعات أخرى وثقافات قانونية متقدمة تصاحبها ممارسات مدوكة - عضابية للسلطة، ولكن الديمقراطية ممارسة وأسايب محروسة يعمق في معوس المواطنين، ووحي جماهيري يسمح بالدفع عن الديمقراطية ويرى أنها - بكل صيورها - أفضل امطرق للحكم وإدارة السياسة. إن الديمقراطية هي التي تسمح بترويض تيارات الدنيئة العاملة في حقل السياسة، ويكشف عجزها عن التحدث بلغة العصر إن هي لم تفعل، وهي التي تسمح بعداواة العلل التي

يعاني منها المجتمع المصري، وتمكنه من حل مشكلاته بما يتواءم مع مصالح أغلبية مواطنيه في إطار من العقلانية والعلم، ومن ثمَّ إدارة حالة الاحتقان الاجتماعي والفكري التي يعاني منها، وإزالة الأضرار التي لحقت بوجهه السياسي والديني

## مراجع البحث

## أولاً، مكتب وسائل باللغة العربية

- ١ - السيد صبري (الدكتور)، مبادئ القانون الدستوري، الطبعة الرابعة، مكتبة عبد الله وهبه، القاهرة، ١٩٤٩م.
- ٢ - الفيل شبل، الأمة والموت: جليليات الجساعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنصب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٣ - الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ - ١٩٣٣م، الطبعة الثانية، نادي القضاة، ١٩٩٠م.
- ٤ - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م.
- ٥ - أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بملقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأمانة، الرياض، ١٩٨٨م.
- ٦ - أبو العلا ماضي، رؤية الوسط في السياسة والمجتمع، الطبعة الثانية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- ٧ - أبو يوسف (القاضي)، كتاب الخراج ضمن التي التراث الاقتصادي الإسلامي، دار الحديث، بيروت، ١٩٩٠م.
- ٨ - أبي الحسن علي بن إسحاق الأشعري (الإمام)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ٩ - أحمد سيد أحمد موسى (الدكتور) المركز القانوني للإقباط في مصر الحديثة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة طنطا، ١٩٩٧م.

- ١٠ - أحمد الكاتب تطور الفكر السياسي الشعبي من العهود إلى ولاية الفقيه، دار اسكندرية، بيروت، ١٩٩٨م.
- ١١ - أحمد أمين (الأستاذ) لجزر الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.
- ١٢ - أحمد إبراهيم الشريفة (الدكتور): مجلة والمجلة في الجاهلية وعهد الرسول، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.
- ١٣ - أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي في ضوء النمط الأسري للإنتاج، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٩م.
- ١٤ - أحمد ضحي سرور (الدكتور): الحملة الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١٥ - أحمد كمال أبو المجد (الدكتور)، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، تقديم، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢م.
- ١٦ - أحمد مبارك البغدادي (الدكتور): الفكر السياسي عند أبي الحسن الصارفي، رسالة دكتوراه في العلوم السياسية قدمت إلى جامعة القاهرة عام ١٩٨٦م، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤م.
- ١٧ - أحمد مهابه: إيران بين الفتح والحصانة، دار الحرية، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ١٨ - ألبرت حوراني (الدكتور): تاريخ الشعوب العربية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ١٩ - أيمن إبراهيم (الدكتور)، الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م.
- ٢٠ - إبراهيم البيروني غانم (الدكتور)، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٢١ - إبراهيم خليل اسلاف (دكتور) الحضور التاريخية للتوجهات العلمانية في تركيا المعاصرة، ضمن الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة مركز الدراسات لتركيا - جامعة الموصل، ١٩٩٦م.

- ٢٢ - إبراهيم خليل «حلاف» (الدكتور) خلوة الحركات الإسلامية في تركيا المعاصرة
- ٢٣ - إبراهيم شحانة (الدكتور)، وصيتي ليلادي (النص الكامل)، نهضة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ٢٤ - إبراهيم عامر، الأرض والغلاج، المسألة الزراعية في مصر، الشار المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨م.
- ٢٥ - ابن قتيبة لدينوري، الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٢٦ - إيران جمهورية إسلامية أم سلطنة خمينية، مجموعة من الباحثين، مركز الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.
- ٢٧ - برهان غليون، الحقول والطين، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٢٨ - توليق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩م، دار الساني، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ٢٩ - فؤاد حسن فرج (الدكتور)، المدخل للمفهوم القانونية، د ن، ١٩٧٨م.
- ٣٠ - ثروت أنيس، لأسيرطي (الدكتور) نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- ٣١ - ثروت بدوي (الدكتور): النظم السياسية، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٩٩م.
- ٣٢ - جرجس عازور (الأب): أيمان العرب قبل الإسلام، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٩٨م.
- ٣٣ - جسيم عبد الحميد علي سمودي (الدكتور)، «القانون في مصر بين الشريعة الإسلامية والتشريعات الوضعية»، رسالة دكتوراه، قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ١٩٩٥م.
- ٣٤ - جواد علي (الدكتور) المقفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الرابع، بيروت، ١٩٧٠م.

- ٣٥ - جواد علي (الدكتور) تاريخ العرب في الإسلام، دار الحنابلة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
- ٣٦ - جورج قرقم (الدكتور) تمهيد الأهلان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، ١٩٩٢م.
- ٣٧ - حامد سلطان (الدكتور)، القانون الدولي العام في وقت السلم، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- ٣٨ - حسن حنفي (الدكتور): الدين والتنمية في مصر، ضمن كتاب: مصر في ربع قرن، منشورات معهد الإنماء العربي - بيروت، ١٩٨١م.
- ٣٩ - حسين توفيق إبراهيم (الدكتور): الصناعات المتطورة ومستقبل التطور السياسي والديمقراطي في مصر، سلسلة دراسات استراتيجية العدد ١٨٥، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، مارس، ٢٠١٨م.
- ٤٠ - حسين ركي عبد المطف (الدكتور)، تطور النظام الحزبي المصري في عهد محمد علي وخلفائه، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ٤١ - حسين عبد القادر، فرنسا والأهلان الدستورية، منشورات مركز العالم العربي، باريس، ١٩٩٨م.
- ٤٢ - حسين مؤنس (الدكتور): دستور دولة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ٤٣ - حسيطة السيد الحنادة (الدكتورة): النظرية العامة في القانون القضائي الخاص الدولي، الكتاب الثاني، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.
- ٤٤ - خالد رباح، كتاب اسطنبول، رياض الريس للكتاب والنشر، لندن، ١٩٩١م.
- ٤٥ - خليل علي مراد الأحزاب السياسية والمسألة الدينية في تركيا، غرس الإسلام والعلمانية في تركيا المعاصرة
- ٤٦ - دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، القاهرة

- ٤٧ - رجب حسن عبد الكريم (الدكتور)، **الجمهورية القضائية لحرية تأسيس ولقاء الأحزاب السياسية دراسة مقارنة**، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة، ٢٠١٦م.
- ٤٨ - رشدي موري وشدي (الدكتور)، **تطور النظام القضائي المصري فيما قبل إنشاء المحاكم الأهلية**، رسالة دكتوراه، جامعة الزقازيق، ١٩٩٧م.
- ٤٩ - رضوان السيد (الدكتور): **الأمة والجماعة والسلطان**، الطبعة الثانية، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٩م.
- ٥٠ - رضوان السيد (الدكتور): **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
- ٥١ - رضوان السيد (الدكتور): **ملفهم الجماعات في الإسلام**، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
- ٥٢ - رفعت سيد أحمد (الدكتور): **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، دار سيناء، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ٥٣ - رفعت محمد سيد أحمد (الدكتور): **العلاقة بين الدين والدولة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠م**، رسالة ماجستير قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عام ١٩٨٤م.
- ٥٤ - زين بتر فراج (الدكتور)، **دين رئيس الدولة في النظام السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م.
- ٥٥ - سامح سيد محمد (المستشار)، **البوالباق بين أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية والأحكام القضائية**، القاهرة، ٢٠١٧م، د ٥
- ٥٦ - سامي حشبة محليث مصر، **الهيئة لمصرية العامة للكتاب**، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ٥٧ - سعاد الشراوي (الدكتور) **النظم السياسية في العالم المعاصر**، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨م.



- ٥٨ - سليم حسن (الدكتور): مصر القديمة، الجزء الأول، لهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
- ٥٩ - سليم نجيب (الدكتور): الأقطاب عبر التاريخ، دار إحياء، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ٦٠ - سليمان الطماوي (الدكتور): السلطات الثلاث في المسائل العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٤م.
- ٦١ - سمير عبد السيد (الدكتور): النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٣م.
- ٦٢ - سيد عبد العزيز سالم (الدكتور): تاريخ العرب في عصر المماليكية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩م.
- ٦٣ - سيد إسماعيل كاشف (الدكتور): مصر في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٦٤ - شفيق إمام (المستشار): المحاور الدستورية والسياسية حول انتخابات الرئاسة، د. ن. القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٦٥ - شفيق شحاتة (الدكتور): تاريخ حركة التجديد في النظم القانونية في مصر منذ عهد محمد علي، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة.
- ٦٦ - شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري الحانكي (الإمام الفرائي): «الإحكام في تمويل الفتوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، تحقيق: عبد المتاح أبو شقة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٥م.
- ٦٧ - صالح أحمد العمري (الدكتور): تنظيمات مكة والمدينة عند ظهور الإسلام، مقال في قضية الاجتهاد، بيروت، ربيع ١٩٩٠م.
- ٦٨ - صالح أحمد العمري (الدكتور): حولة الرسول في المدينة، دراسة في تكوينها وتنظيمها، شركة المطبوعات للتنظيم والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.

- ٦٩ - صبحي محمصاني الأوضح التشريعية في الدول العربية، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت.
- ٧٠ - سموت أحمد عبد الصي (الدكتور) التمددية السياسية وتدخل السلطة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر الديمقراطي، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م.
- ٧١ - صلاح عيسى، مسعود في صلبه في الصحافة، قصة مشروع مسعود ١٩٥٤م، مركز القاهرة، ودراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ٧٢ - صوفي أبو طالب (الدكتور)، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني: العصر الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ٧٣ - صوفي أبو طالب (الدكتور)، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- ٧٤ - طارق البشري (المستشار): المسلمون والأقباط في إطار المجامعة الوطنية، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م.
- ٧٥ - طارق البشري (المستشار): التوطيع القانوني للمعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦م.
- ٧٦ - طحمة الجرف (الدكتور)، نظرية الدولة والمبادئ العامة للنظام السياسية ونظم الحكم، الطبعة الرابعة، مكتبة القاهرة، الحديثة.
- ٧٧ - طلعت رميح: الوسط والإخوان، مركز باحث للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٧٨ - عبد الإله بالقزير (الدكتور)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ٧٩ - عبد الحميد بندي (بشا)، أثر الاستيلاءات في القضاء والتشريع في مصر، الكتاب المعني للمعالم الأهلية، نادي القضاء، القاهرة، ١٩٩٠م.
- ٨٠ - عبد الحميد متولي (الدكتور)، المعرفات العامة، نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٤م.

- ٨١ - عبد الحميد متولي (الدكتور)، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٨٢ - عبد الحميد متولي (الدكتور)، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للتشريع، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠م.
- ٨٣ - عبد الرحمن الرافعي، تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- ٨٤ - عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم (الدكتور)، فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- ٨٥ - عبد الرزاق السنهوري (الدكتور): فقه الخلافة وتطورها لتصبح عبء اسم شرقية، ترجمة: د. نادية السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم: د. توفيق الشاذلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ٨٦ - عبد الرزاق السنهوري (الدكتور)، مصادر الحل في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧م في جزئين.
- ٨٧ - عبد الحافظ محمد أحمد عبد الحليم (الدكتور): الحركات الإسلامية في مصر والفقه القضيعة السياسية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م.
- ٨٨ - عبد العزيز صفير (الدكتور): الدين والدولة في الواقع العربي، دار مكتبة العلم للنسيج، الجزيرة، ١٩٩٥م.
- ٨٩ - عبد العظيم رمضان (الدكتور)، الجيش المصري في السياسة (١٨٨٢ - ١٩٣٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.
- ٩٠ - عبد الفتاح مابر فاير (الدكتور) تاريخ القباطين العلم، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٥م.
- ٩١ - عبد الله شليبي (الدكتور)، الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٣م.

- ٩٢ - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المنخب العربي للدراسات والبحوث والتوزيع، ١٩٩٤م.
- ٩٣ - عبد الهادي عبد الرحمن (الدكتور): سلطة النص، سبيل للنشر، في جزئين، القاهرة.
- ٩٤ - عبد الوهاب المسيري (الدكتور)، فؤاد حزاب الوسط الجديد، تقديم الطبعة الثانية، دار الطباعة المتصورة، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٩٥ - عبد الوهاب علال (الشيخ)، السياسة الشرعية، دار العلم، الكويت، ١٩٨٨م.
- ٩٦ - عبد الرزاق السنهوري (الدكتور)، الوسيط في شرح القانون المدني، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
- ٩٧ - عبد الله سعيد النبحاني (الدكتور): مسألة السلطة السياسية كاتورية قانونية للدولة، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
- ٩٨ - عز الدين عبد الله (الدكتور)، القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- ٩٩ - عز الدين عبد الله (الدكتور): القانون الدولي الخاص، الجزء الأول، في الجنسية والمواطن ومركز الأجانب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- ١٠٠ - عزيز العظمة (الدكتور)، المصداقية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- ١٠١ - حميد خاتمي (يك)، التشريع والقضاء قبل إنشاء المحاكم الأهلية، الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية ١٨٨٣ - ١٩٣٣، الطبعة الثانية، نادي القضاء، القاهرة، ١٩٩٠م.
- ١٠٢ - عكاشة عبد الحام (الدكتور)، وسامي بنح مصر (الدكتور) المنهجية القانونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت، ٢٠٠٥م.

- ١٠٦ - علاء الدين محمد خطاب (الدكتور) التطوير التشريعي لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه قدمت لى كلية الحقوق، جامعة عين شمس
- ١٠٤ - عدي بدوي (الدكتور) الأحكام العامة في القانون الجنائي، الجزء الأول: في الجريمة، القاهرة.
- ١٠٥ - علي سليمي (الدكتور)، مصطفى النحاس جبر (الدكتور): الانقلابات الدستورية في مصر ١٩٢٣ - ١٩٣٦م.
- ١٠٦ - حماد الصباح: الأساطير، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٨م.
- ١٠٧ - حماد طارق عبد الفتاح البشري (الدكتور): افكاره النظام العام في التشريع الإسلامي والقوانين الوطنية، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية.
- ١٠٨ - عمار علي حسن (الدكتور): إزالة العطل، سلسلة الدراسات المصرية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ١٠٩ - عمر مندوح مصطفى (الدكتور)، أصول تدريس القانون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣م.
- ١١٠ - فاروق عبد البر (الدكتور): دور مجلس الدولة المصري في حماية الحقوق والحريات العامة، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٨٨م.
- ١١١ - فاطمة محمد عبد السلام (الدكتور): أثر الدين في النظم القانونية، دراسة مقارنة بين الإسلام والمسيحية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، فرع بني سويف، دار النهضة العربية، ٢٠٠١م.
- ١١٢ - فتحي العرساوي (الدكتور): شريعة الرومان، البيئة والمصدر والمكان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ١١٣ - فتحي فكري (الدكتور): القانون الدستوري، الكتاب الأول المبادئ الدستورية العامة، القاهرة، ٢٠٠٢م، د. د.
- ١١٤ - فراس السواح من الإسكندرية، الطبعة الثانية، دار علاء الدين، دمشق، د. د.

- ١١٥ - كمال عبد الملطيف (الدكتور): في تشریح أصول الاستبداد قراءة في نظام الأداب السلطانية، دار المطبعة، بيروت، أبريل ١٩٩٩م.
- ١١٦ - كمال السعيد حبيب (الدكتور): الإسلام والأحزاب السياسية في تركيا، دراسة حالة حرب الرفاء، رسالة دكتوراه قدمت لكلية الاقتصاد والمعلوم السياسية بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٦م.
- ١١٧ - لطيفة محمد سالم (الدكتور): النظام القضائي المصري الحديث، مرجع سابق، الجزء الثاني.
- ١١٨ - ماجدة علي ربيع (الدكتور): النموذج السياسي للأزهر ١٩٥٢ = ١٩٨١م، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والمعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ١٩٩٢م.
- ١١٩ - مجدي المتولي (الدكتور): المفاهيم المصرية، الجزء الأول: مساهمات مصر، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٢م.
- ١٢٠ - محسن مجلس (الدكتور): النظم السياسية والقانون الدستوري، الاسكندرية ١٩٧٦م.
- ١٢١ - محمد المنصوري (الشيخ): الدولة المصرية، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠١م.
- ١٢٢ - محمد بدر (الدكتور): تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار وهبان للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م.
- ١٢٣ - محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، نشر مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٢م.
- ١٢٤ - محمد جابر الأنصاري (الدكتور): النظم السياسية عند العرب وسociولوجيا الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م.
- ١٢٥ - محمد جمال عثمان جبريل (الدكتور): العلمانية والنظام القانوني، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- ١٢٦ - محمد سعيد العشماوي (المستشار): الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مديوني الصغير، القاهرة، ١٩٦٦م.

- ١٢٧ - محمد سلام مذكور (الدكتور). معالم الدولة الإسلامية، مكتبة الملاح، الكويت، ١٩٨٣م.
- ١٢٨ - محمد سليم العوا (الدكتور). الحق في التعبير، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٣م.
- ١٢٩ - محمد سليم العوا (الدكتور)، أزمة المؤسسة القضائية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨م.
- ١٣٠ - محمد شياء الدين الرئيس (الدكتور): النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة السابعة، دار الفرائد، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ١٣١ - محمد عبد اللطيف (الدكتور)، جرائم النشر المضرة بالمصلحة العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١٣٢ - محمد عبد الله بك: في جرائم النشر، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٥١م.
- ١٣٣ - محمد عبد الهادي الشفتيري (الدكتور): مذكرات في تاريخ القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦ - ١٩٧٧م.
- ١٣٤ - محمد حمارة (الدكتور): الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ١٣٥ - محمد حمارة (الدكتور)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة وثائق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.
- ١٣٦ - محمد محمد أبو سليم (الدكتور): التطور الفكري للنظام القانوني في مصر الإسلامية وسألة العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٠م.
- ١٣٧ - محمد محمد بدرن (الدكتور): حضون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، دراسة مقارنة في القانونين المصري والمصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م.
- ١٣٨ - محمد مور فرحات (الدكتور) البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاشية والنقل، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٧م.

- ١٣٩ - محمد نور فرحات (الدكتور) لتاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، الجزء الأول، مصر الثاني، دار القاهرة، ١٩٨٦م.
- ١٤٠ - محمد نور فرحات (الدكتور) في الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م.
- ١٤١ - محمد نور فرحات (الدكتور)، البحث عن العدل، دار مطورو، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ١٤٢ - محمد نور فرحات (الدكتور)، محاضرات في تاريخ القانون المصري (في الصيغة القديمة)، ١٩٩٢م، بدون ناشر.
- ١٤٣ - محمد نور فرحات (الدكتور)، ومحمد جمال عيسى (الدكتور)، تاريخ القانون المصري، دون ناشر، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م.
- ١٤٤ - محمود السقا (الدكتور)، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.
- ١٤٥ - محمود سلام زناي (الدكتور)، تاريخ القانون المصري، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣م.
- ١٤٦ - محمود سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار، بيروت، ١٩٧٩م.
- ١٤٧ - مختصر حياة ابن هشام، إعداد: محمد عفيف الزحبي، ومراجعة: عبد الحميد الأحمد، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ١٤٨ - مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، الأديان وحرة التعبير، القاهرة، ٢٠٠٧.
- ١٤٩ - مصطفى الهادي (الدكتور): حقائق الأحرار: إيران ودولة الفقيه، دار الشروق لقاهرة، ٢٠٠٦م.
- ١٥٠ - ملقمة ابن خلدون، بتحقيق: خرويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩م.
- ١٥١ - موسجوري وات الفكر السياسي الإسلامي، دار الحديثة، بيروت، ١٩٨١م.



- ١٥٦ - ناصيف نصار (الدكتور) تصورات الأمة المعاصرة، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦م.
- ١٥٧ - ناصيف نصار: منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج، بيروت، ١٩٩٥م.
- ١٥٨ - نبيل عبد الفتاح: المصحف والمصنف صراع بين الدين والدولة في مصر، مكتبة مطبوعي، القاهرة، ١٩٨٤م.
- ١٥٩ - نبيل عبد الفتاح: تقديم لكتاب «بحر إصلاح علوم الدين»، لمؤلف: علاء قاسود، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ١٦٠ - نبيل ثوابي (الدكتور): مشاكل الأقباط في مصر وحلولها القاهرة، ١٩٨٦م.
- ١٦١ - نبيلة عبد الحليم كامل (الدكتورة): حرية تكوين الأحزاب السياسية في مصر بين النص القانوني والواقع السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- ١٦٢ - نزيه نصيف الأيوبي (الدكتور): الدولة المركزية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م.
- ١٦٣ - نزيه سميد (الدكتورة)، صنع القرار في إيران والاتصالات الإيرانية العربية - الطبعة الثانية - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ١٦٤ - هالة مصطفى (الدكتورة) - الطفولة والحركات الإسلامية المعارضة في هادي الساعات وعبارك، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م، كتاب المنعوص، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١٦٥ - هشام حبيب (الدكتور) - الكوفة، شأه السبلة العربية الإسلامية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت ١٩٨٦م.
- ١٦٦ - هشام محمد ألبدي (الدكتور)، نظام الحكم في إيران الإسلامية، دار الفكر والقانون، المنصورة، د. ت.

١٦٣ - وجيه كوثري، **الفقيه والسلطان**، جملة الدين والسياسة في إيران العصرية - القاجارية والنوالة العثمانية الطبعة الثانية - دار المطبعة، بيروت، ٢٠٠١م.

١٦٤ - وهام سلاوي (الدكتور): **فقد المحاكمات الأدبية والفكرية ودراسة في المخطوط والتأويل**، رسالة دكتوراه، جامعة محمد الخامس الرباط ٢٠٠٣م، مركز القاهرة، لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠١٦م.

١٦٥ - وليد عسوان (الدكتور)، **تركيبا بين الحضارية في الإسلام في القرن العشرين**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٦م.

١٦٦ - ولهم سليمان اللام (الدكتور): **مبدأ المواطنة**، سلسلة «المواطنة» المركز القبطي للخدمات الاجتماعية (بمشاركة الأقباط الأرثوذكس) القاهرة، ١٩٩٩م.

١٦٧ - يحيى الجمل (الدكتور)، **أنور رسلان (الدكتور)**، **القانون الدستوري والظام الدستوري المصري**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٦٨ - يحيى الجمل (الدكتور): **الاعتراف في القانون الدولي العام**، رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٦٩ - يحيى الجمل (الدكتور): **الأنظمة السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، د. ت.

١٧٠ - يحيى الجمل (الدكتور): **حصاة القرن العشرين في علم القانون**، دار الفروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٧١ - يحيى الجمل (الدكتور)، **القضاء الدستوري في مصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١م.

١٧٢ - بسري العصار (الدكتور) **فوق الاعتبارات الحسنية في القضاء الدستوري**، دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٧٣ - يوسف إبراهيم الجهماني **ثانوية القرن العشرين**، سلسلة دراسات تركية، دار حوران لطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م.

١٧٤ - يونان لييب زرق (الدكتور)، مصر المدنية، فصول في التشاك والتطور،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

## ثانياً، أبحاث ومقالات

- ١ - أحمد صبحي منصور (الدكتور): النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، مقال في عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرون، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٩٣.
- ٢ - أحمد طحي سرور (الدكتور): العلاقة بين حرية التعبير وحرية العقيدة، مقال في مجلة الدستورية الصادرة عن المحكمة الدستورية العليا، العدد (١٥).
- ٣ - إمام عبد الفتاح إمام (الدكتور): مسيرة الديمقراطية، مقال في عالم الفكر، كتاب دوري من منشورات وزارة الإعلام، الكويت، المجلد الثاني والعشرين، العدد الثاني، ١٩٩٣.
- ٤ - بيار هنري بيلو: حرية التعليم في الفصل بين الكنائس والدولة، مجلة القانون العام، الطبعة الحرة، العدد ٣ لعام ٢٠٠٦، بيروت ٢٠٠٦.
- ٥ - جان ماري وهييج (رئيس المحكمة الإدارية) وما هي القيمة القانونية اليوم لمنح الدولة من الاعتراف بدين وتقليده؟، مقال في مجلة القانون العام العدد (٦) لعام ٢٠٠٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦.
- ٦ - جميل صياح (الدكتور): تأكيد على العلمانية قانون ١٥ آذار ٢٠٠٤، مجلة القانون العام ٢٠٠٦/٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦.
- ٧ - دوريس كرافولسكي السلطة والشرعية دراسة في المأرق السفلي، العدد الثالث من الامجدية، بيروت، ربيع ١٩٨٩.

- ٨ - د. س. زيب: معنى استنبول مراجعة د. رضوان السيد، فصلية  
الاجتهاد، بيروت، العدد (٣) السنة الأولى
- ٩ - سليمان عبد المجيد (الدكتور)، مظاهرات في الجرائم الماسة بالأديان،  
مقال في مجلة الأمر العام، العدد (١٤)، القاهرة، يناير ١٩٦٩.
- ١٠ - صبر أمين (الدكتور): ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في عصرها  
فكرية، الكتاب الخامس، القاهرة، مايو ١٩٨٧.
- ١١ - عبد المحمد شوقي (الدكتور)، «أصل نشأة الدولة»، مجلة القانون  
والاقتصاد، السنة الخامسة عشرة، العدد الأول، القاهرة ١٩٤٨.
- ١٢ - عبد الرزاق احمد السنهوري (الدكتور): «نسخ القانون المدني المصري  
وعلى أي أساس يقوم»، مقال في مجلة القانون والاقتصاد ١٩٣٣ -  
وأبحاث نشره جامعة القاهرة في مجموعة مقالات وأبحاث الأستاذ  
الدكتور عبد الرزاق السنهوري عام ١٩٩٢ في جزئين.
- ١٣ - حماد البكري (الدكتور)، فكرة النظام العام في القانون المصري ورلة  
بحث مقدمة ضمن أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث  
السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة ديسمبر ٢٠٠٣ تحت  
عنوان ' المواطنة المصرية - مستقبل الديمقراطية
- ١٤ - حماد الدين شاهين (الدكتور): المواطنة موضوعاً للفكر والبحث، ورقة  
مقدمة للمؤتمر السنوي السابع عشر للبحوث السياسية ٢١ - ٢٣ ديسمبر  
٢٠٠٣ مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، مكتبة  
الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.
- ١٥ - فرد هوبر: تكون الدولة الإسلامية، مقال منشور في العدد (١٣) من  
فصلية الاجتهاد، بيروت، غريب ١٩٩١.
- ١٦ - فريدريك أيجيس وأن لوجان - كارانين ترجمة بسمة البربري: الهوية  
في مرآة القانون مقال في فصلية مصر والعالم العربي، يصدرها مركز  
الدراسات والمناقش الاقتصادية القانونية والاجتماعية بالقاهرة، العدد  
الأول سنة ١٩٩٣.

- ١٧ - ميريك سوماجر: قسم السلطات العيب في الدولة، مجلة لقانون العام وعلم السياسة، الجمعية العربية، العدد ١/٢٠٠٦، المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- ١٨ - محمد سليم النور، (الدكتور): مدى جوار حصر الإفتاء في جهة معينة في كل دولة، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإفتاء في عالم متغير، الكويت، مايو ٢٠٠٧.
- ١٩ - محمود اسماعيل (الدكتور): المنصب الأشعري صفة أهلوية بين الفقه والسلطان، مقال منشور في العدد الرابع من مجلة العصور الجديدة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٩.
- ٢٠ - مصطفى صفوان: في العلم والكتابة، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١١، بيروت، إبريل ١٩٨١.
- ٢١ - ميشيل فوكو، العقاب للجميع، ترجمة علي مقلد، نشر حقوق الناس الصادرة عن مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، القاهرة، العدد القبريبي لأول، مايو ١٩٩٤.
- ٢٢ - يحيى لجمال (الدكتور)، البحث عن دولة المؤسسات، مقال في مجلة سطوة، القاهرة العدد (١٠٠) مارس ٢٠٠٤.
- ٢٣ - يسري العصار (الدكتور): التمييز الاجتماعي ومدى اتداله مع الدستور، مقال في مجلة «الدستور» العدد الخامس، القاهرة، إبريل ٢٠٠٤.

## ثالثاً: المراجع المترجمة الى اللغة العربية

- ١ - أ. ك. س. لامبتون «الفكر السياسي عند المسلمون» الجزء (ب) من الفصل التاسع من كتاب «الثراث الإسلام» تصنيف جوليف شايحت وكينهور بوزورت، ترجمة ه. حسين مؤنس وه. إحسان صليي العبد، الجزء الثاني، الكويت ١٩٩٨.
- ٢ - أرنولد توينبي، رؤية للتاريخ، ج١
- ٣ - أصغر شيرازي (الذكور): دكتور إيران: السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية، ترجمة حميد سليمان أنكمي، دار المنى، دمشق ٢٠٠٢.
- ٤ - ألفرد بلتر، فتح العرب لمصر، تهريب محمد فريد أبو حنيد، الطبعة الثانية، مكتبة مبدولي، القاهرة ١٩٩٦.
- ٥ - إغوار جيهون، المصمحلالة الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة محمد علي أبو درة للطبعة المختصرة التي أعدها د. م. لو. الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٦ - إيدان هويرا تشينسكي: أعضاء الزمى «الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود» ترجمة ه. كبرو لعلو، دار المصباح، دمشق ١٩٩٥.
- ٧ - برتراند راسي: الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف مرج، دار الفكر للدراسات والنشر والنويع، القاهرة ١٩٩٣
- ٨ - برتراند جوجوفيل في السلطة، التاريخ الطبيعي لموها، ترجمة د محمد عرب صميلا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٩

- ٩ - برنار بوبيو: اشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، ترجمة فؤاد الدعان، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٧.
- ١٠ - برنارد لويس: السياسة والحرب، خمس «في تراث الإسلام» شاخت وبور وورث وآخرين، الجزء الأول، عالم المعرفة، الكويت العدد ٨، طبعة ثانية ١٩٨٨.
- ١١ - برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة د. ابراهيم شفا، دار لرطبة، قبرص ١٩٩٣.
- ١٢ - بندكت أنطرسن: الجماحات المتخفية، ترجمة محمد لشرفاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٢.
- ١٣ - بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، ترجمة د. محمد شلاب، الطبعة الثانية، دار الحنابلة، بيروت ١٩٨٥، الجزء الأول.
- ١٤ - بيار بورديو: أسباب صلبة: رعاية النظر بالفلسفة، تعريب د. أنور عفيف، دار الأزمعة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨.
- ١٥ - بيار كلاستر: مجتمع اللاذولة، تعريب محمد حسين دكروب، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١.
- ١٦ - بيتر تيلور وكولن كلنت: الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر، ترجمة عبد السلام وهبران ود. اسحق عبيد، سلسلة هام المعرفة، الكويت ٢٠٠٢، الجزء الأول.
- ١٧ - بيتر جران: الجولور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٩٧٠ - ١٩٨٥، ترجمة دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٣.
- ١٨ - بيري أندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة يانج عصر نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٣.
- ١٩ - ج. كرسوفر هيرولد، يونابرت في مصر، ترجمة فؤاد الدراوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨.
- ٢٠ - ج. م. همسي العالم البيروطي، ترجمة د. رأفت عبد الحميد، دار فحي، القاهرة ١٩٩٧.



- ٢١ - جاك فونديو دو ماير الدولة، ترجمة د سموي فوق الماعة، الطبعة الثانية دار عويدات، بيروت ١٩٨٢
- ٢٢ - جاكوب لاندو، الحياة السياسية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، ترجمة وتعليق سامي المني، مكتبة ملهولي، القاهرة د. ت.
- ٢٣ - جان جاك شوفالديه ' تاريخ الفكر السياسي من المدينة - الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة د. محمد حرب صاصيلا، الطبعة الثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥.
- ٢٤ - جفري باريلر (محرر) وآخرون، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- ٢٥ - جوزيف شراير: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد هياي، دار الفنون، بيروت ١٩٨٢.
- ٢٦ - جيمس بريستيد، لجر الضمير، ترجمة سليم حسي، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت.
- ٢٧ - عوسيه كازانوف: الأديان العامة في العالم الحديث، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٥.
- ٢٨ - فانيولوف: الجيش في تركيا، سياسة وانتقالات، ترجمة يوسف الجهعاني، سلسلة ملفات تركية، دار حوران، دمشق ٢٠٠١.
- ٢٩ - فريدك هير ' تاريخ دوجز المواطنة، ترجمة أصيف ماصر ومكرم خليل، دار الساقي (بيروت) ومركز الباطين للترجمة (الكويت) ٢٠٠٧.
- ٣٠ - ووبر مانتران ومجموعة الباحثين ' تاريخ الدولة الحديثة، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٢، الجزء الأول
- ٣١ - س م بورا التجربة اليونانية، ترجمة د أحمد سلامة السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

- ٣٢ - شيمس رسيان، الحضارة البيزنطية، ترجمة عبد الحريز جاويد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧
- ٣٣ - ميرج سويريون، الكهان في مصر القديمة، ترجمة هبسي طوسي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٤.
- ٣٤ - شارتز تلي، الفول والفسر ورأس المال عبر التاريخ، ترجمة عصام الخشاجي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٣.
- ٣٥ - غاي بيجور، مدونة السهري القديمة - نشوء القانون المدني العربي المعاصر، ترجمة رشا جمال، مراجعة د. عبد الحمن شعبان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩.
- ٣٦ - فرديناند انجنز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار لتقدم، موسكو ١٩٨١.
- ٣٧ - فوزي منصور (الدكتور): خروج العرب من التاريخ، ترجمة طريف عبد الله وكمال السيد، مكتبة عليوي، القاهرة ١٩٩٣.
- ٣٨ - كرين بريجتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨١.
- ٣٩ - كيلين دابلي: الغرب والعالم، ترجمة د. عبد الوهاب المصري ود. هدى حجازي، القسم الأول: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، يونيو ١٩٨٥.
- ٤٠ - مارسيا إلباد: تاريخ المعتقدات والأفكار القديمة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق ١٩٨٦، ج ١.
- ٤١ - مارسيل غوشيه: اثنين في الديمقراطية، ترجمة د. شليق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠٠٧.
- ٤٢ - مارسيل غوشيه: فين المعنى وجذور الدولة، ضمن «في أصل العنف والدولة» تعريب وتقديم علي حرب، دار الصحافة، بيروت ١٩٨٥.
- ٤٣ - مايكل هاردرت وأنطونيو بيغري: الإمبراطورية إمبراطورية العولمة لجديدة، تعريب داهل جتكر، مكتبة الميكان، الرياض، ٢٠٠٢

- ٤٤ - موسوعة تاريخ الحضارات العام، الجزء الثاني روما وإمبراطوريتها، دار عوئداب، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٤
- ٤٥ - موتيسيري وابت القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها، ترجمة د عبد الرحمن الشيخ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨.
- ٤٦ - ميشال ميدي: دولة القانون، مقدمة في بلد القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢.
- ٤٧ - ن ج كولسون: في تاريخ التشريع الإسلامي ترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٢.
- ٤٨ - نيقولا جرمياله تاريخ مصر الفرعونية، ترجمة ماهر جويجاني، الطبعة الثانية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٣.
- ٤٩ - د. سالت موسى: ميلاد المصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية، القاهرة ١٩٩٨.
- ٥٠ - هامنتون جيب وهارولد بوين: المجتمع الإسلامي والغرب، القسم الأول ترجمة عبد المجيد القيسي، دار المدى، دمشق ١٩٩٧.
- ٥١ - هنري فرانكلورت وآخرين، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٢ ص ٥٦ - ٧٧.
- ٥٢ - هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الشوير، بيروت ١٩٨٣.

## رابعاً: مراجع باللغات الأجنبية

### ١ - مراجع باللغة الفرنسية

- 1- Alain Boyer, *Le Droit Des Religions en France*, press universitaires de France.
- 2- Bertrand Badier et Pierre Birbaumer, *Sociologie du Totat*.
- 3- Brigitte Baudouin -Gaudemet: *Droit et Religions en France*, a study presented to the 13th international Congress of comparative law, Bristol 1996, publications of the international Academy of comparative law, Bruylant, Bruxelles, 2000.
- 4- P. Carrisson: *Histoire de Droit et des Institutions*, *La société des temps Modernes*, **E.O. Bouchard: Editions Ernest Lemeray, Paris**.
- 5- Farhad Farviz: *conflict Interpersonnel de droit Iranien en matiere de statut personnel*. In: *Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century*, XVth international congress of comparative law, Bristol 1998, Bruylant. Bruxelles, 2000.
- 6- François Delafaye, Lucien de Combat, Lucien de droit, Hachette, Paris 1997.
- 7- Gaudemet, Jean: *La formation du Droit ecclésiastique et du Droit d'Eglise au IV et V siècles*, **Presses**.
- 8- George Delandier, *Anthropologie politique*, Quadrige, press universitaire de France, Paris 1993.
- 9- George Burdeux: *L'état*, édition du sud, Paris.
- 10- Henri LeguHarel: *Histoire du droit public français des origines au 1783*, deux éditions, press universitaire de France, 1991.
- 11- Henri Pena - Ruiz: *Dios et Marianne (Philosophie de la laïcité)* P.M.F Paris 1999
- 12- Jacques Elul: *Histoire des institutions*, Vol 3 "Le Moyen Age", Press Universitaires de France, 1993.
- 13- Jean Marie Cabannes. *Introduction Historique au droit*, Press Universitaires de France, **Presses**.
- 14- Jean Morange *la laïcité selon le Droit de la II e la Ve republicue*, *la laïcité au défi de la modernité*, programme du Xe colloque national des juristes catholiques, Targu 1990.

- 15- *Liberté Religieuse et régimes des cultes en droit français*, éditions du cerf, Paris, 1996.
- 16- Philippe Sarur: *Histoire du droit public français XV - XIIIe siècle*, press universitaire de France, Paris 1989.
- 17- Pierre Langron, *Liberté de conscience des agents publics et laïcs, associations*, press universitaire d'Aix Marseille.
- 18- Henry Cabrielle: *Introduction general au droit* 3e édition, Dalloz, 2003.

## ٢ - مراجع باللغة الإنجليزية

- 1- Ali Bardakoglu: Religion and society, new perspectives from Turkey, a paper presented to conference on "Religion, State, and society in Turkey and Europe. Organized by Adenauer - riding and the Gothe institute in Istanbul on 23-24 October 2003, later published in the Turkish Policy quarterly, spring 2004, [www.Diyadin.gov.tr](http://www.Diyadin.gov.tr): 23/9/2008.
- 2- Ali Bardakoglu: The state and Religion in modern Turkey, a paper presented to a conference held by the University of Chicago. The center for middle east studies, 13 April 2006, (The Presidency of Religious Affairs, The Republic of Turkey web library, <http://www.Diyadin.gov.tr>).
- 2- *Encyclopedia of Religion and Ethics* edited by James Hastings Vols. London 1980.
- 4- *Encyclopedia Britannica*, 19th Edition.
- 2- International Academy of comparative Law, general report of XVth congress of comparative Law, "Religion in comparative Law at the dawn of the 21st century", by Ernest Capperas, Bristol 1996, Braynesi Britannica, 2000.
- 6- James Frame (Sir): *The Golden Bough* (a bridged edition), Macmillan and Co. London 1991.
- 7- Nihad Berkes: *the development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company, London 1984.
- 8- Nisai Otkem: *Religion in Turkey*, Brighton young university law review, January 1, 2002, (<http://www.silvesterm.com/legal/912343-1.html> 13-10-2007)
- 9- Rume Aybay (Prof. Dr.): An introduction to law with special reference to the Turkish legal system, [WWW.Aybay.org.tr/temet.html](http://WWW.Aybay.org.tr/temet.html) 3/10/2007
- 10- Serap Yazici: The impact of the EU (European Union) on the Islamisation and Democratization process in Turkey, on Turkey and the EU enlargement process of incorporation, edited by Richard T. O'Sullivan and Durmuş Güneşir, Istanbul BOĞİ University press, Istanbul, 2004.

## خامساً، المجموعات

- ١ - قضاء النقض في السواد الجنوبية، القاهرة ١٩٩٢، جمع وتسيب المستشار عبد المنعم الدسوقي
- ٢ - لوائح الوفاء والحكر، المطابع الأميرية، القاهرة ٢٠٠٤
- ٣ - مجلس الشعب المصري، موسوعة المبادئ الدستورية، الجزء الأول، أكتوبر ٢٠٠٠.
- ٤ - مجلس الشيوخ: الدستور: تعليقات على مواد بالأعمال التشريعية والمناقشات البرلمانية، مطبعة مصر، ١٩٤٠.
- ٥ - مجموعة الأعمال التشريعية للقانون المدني.
- ٦ - مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا، النافذة الأولى بتشكيلها الخاص في شأن الأحزاب السياسية من أول يونيو ١٩٨٣ إلى آخر يونيو ٢٠٠١.
- ٧ - مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها محاكم مجلس الدولة، المطوق والمحررات العامة، إصدار المكتب الفني لمجلس الدولة بمناسبة العيد الذهبي، القاهرة ١٩٩٧.
- ٨ - مجموعة أحكام القضاء، المكتب الفني.

## سادساً، تقارير

- 1- U.S. Department of state, Iran, International Religious Freedom report 2007 and 2008, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labour, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>.
- 2- U.S. Department of state, Turkey, International Religious Freedom report 2007 and 2008, Released by the bureau of Democracy, Human Rights, and labour, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>.

٣ - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٧.

## سابعاً، مواقع على الشبكة الالكترونية

- 1- <http://mavim.gov.tr/1982constitution-Etyamer.htm> - 1/4/2008
- 2- [www.saray.gov.tr/images/loaded/pdf/dosyalar/TheconstitutionoftheRepublicofTurkey.pdf](http://www.saray.gov.tr/images/loaded/pdf/dosyalar/TheconstitutionoftheRepublicofTurkey.pdf)
- 3- <http://forum.maregroup.org>
- 4- <http://mavim.mcc.gov.tr>
- 5- [http://www.Ansayam.Gov.tr/mecida/eng\\_court\\_court.html](http://www.Ansayam.Gov.tr/mecida/eng_court_court.html)
- 6- <http://www.hukumet.gov.tr/culus>
- 7- <http://www.hukumet.gov.tr/culus>
- 8- <http://www.hukumet.gov.tr/culus>
- 9- <http://www.ircis.com>
- 10- <http://www.ircis.com/en>
- 11- <http://www.stsm.gov.tr/detay/2008/108476.htm>
- 12- <http://icda.com.tr/default>
- 13- [www.hukumet.gov.tr/ircis/getrule](http://www.hukumet.gov.tr/ircis/getrule)



## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة الأولى .....	٥
مقدمة الرسالة .....	٩
<b>باب تمهيدى</b>	
لمحة عن التطور التاريخى للعلاقة بين الدين والدولة	١٧
الفصل الأول: العلاقة بين الدين والدولة فى الحضارات القديمة ..	٣٧
المبحث الأول: دور الدين فى الدولة الفرعونية	٤١
المبحث الثانى: تطورات العلاقة بين الدين والدولة فى لحضارة الإغريقية - الرومانية .....	٤٩
الفصل الثانى: العلاقة بين الأديان الفرعشنة والدولة فى العصر الوسيط	٥٩
المبحث الأول: المسيحية من اجتتاب الدولة إلى السيطرة عليها	٦٣
المبحث الثانى: الإسلام دين ودولة	٧٧
الفصل الثالث: العلاقة بين الدولة القومية الحديثة والدين	١١٣
<b>الهاب الثانى</b>	
مشكلة الدين فى النظام الدستورى المصرى والنظم المتغيرة	١٤١
الفصل الأول: الإطار العام لتطور علاقة الدين والنظم محل دراسة بالدين	١٤٧
المبحث الأول: النموذج القرسى لعلمانية الدولة .....	١٥١
المبحث الثانى: التجربة التركية للعلمانية فى بلد مسلم	١٦٥

المبحث الثالث الإطار العام للنظام السياسي الإداري وعلى اعتباره	
مظاناً دينياً .....	١٧٧
المبحث الرابع: الملامح العامة لطور النظام الدستوري المصري في	
علاقته بالدين .....	١٩٩
الفصل الثاني: المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين وأثارها في	
نظم الدولة .....	٢٣١
المبحث الأول: المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدين والدولة .....	٢٣٥
المطلب الأول: النص الدستوري على موقف الدولة من الدين .....	٢٣٥
المطلب الثاني: دين رئيس الدولة والقسم الدستوري .....	٢٤٠
المبحث الثاني: أثر المعالجة الدستورية للعلاقة بين الدولة والدين في	
مؤسسات الدولة .....	٢٦٩
المطلب الأول: في الدول العثمانية (فرنسا وتركيا) .....	٢٦٩
الفرع الأول: علمة المؤسسات العامة .....	٢٦٩
الفرع الثاني: تنظيم الحياة الدينية .....	٢٧٣
المطلب الثاني: إيراد إسحاق الطابع الديني على مؤسسات الدولة .....	٢٩٤
المطلب الثالث: دور الدين في مؤسسات الدولة المصرية .....	٢٩٨
الفرع الأول: من المحاكم الفرعية والمعية إلى القضاء المدني .....	٣٠١
الفرع الثاني: الفقه .....	٣٢١
الفرع الثالث: الأوقاف .....	٣٢٩
الفرع الرابع: الأزهر .....	٣٣٩
الفصل الثالث: الدين باعتباره محضراً للقواعد القانونية .....	٣٤٧
المبحث الأول، في الدول محل المقارنة .....	٣٥١
المطلب الأول في فرنسا .....	٣٥١
المطلب الثاني في تركيا .....	٣٦٤
المطلب الثالث، في إيران .....	٣٧١

- ٢٩٩ ..... المبحث الثاني: تحديث القانون المصري في علاقته بالدين  
المبحث الثالث: تعديل نص المادة الثانية من دستور ١٩٧١م وقضية  
٣٣٣ ..... تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية

### الفصل الثاني

#### أثر التمسيد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة

- ١٦٥ ..... على بعض الحقوق والحرريات العامة  
الفصل الأول: أثر التمسيد الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة على  
١٧٥ ..... حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية  
المبحث الأول: في الدول محل المقارنة  
١٧٧ ..... المطلب الأول: في فرنسا  
١٧٧ ..... المطلب الثاني: في تركيا  
١٨٦ ..... المطلب الثالث: في إيران  
٢٩٤ ..... المبحث الثاني: أثر التمسيد الدستوري لموقف الدولة من الدين على  
٥٠٣ ..... حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية في مصر  
٥٠٤ ..... المطلب الأول: حرية العقيدة  
٥٢٧ ..... المطلب الثاني: حرية ممارسة الشعائر الدينية  
الفصل الثاني: أثر التمسيد الدستوري لعلاقة الدولة بالدين على حريات  
التعليم والبحث العلمي والإبداع الفني  
٥٢٨ ..... المبحث الأول: في الدول محل المقارنة  
٥٤٩ ..... المطلب الأول: فرنسا  
٥٤٩ ..... المطلب الثاني: تركيا  
٥٧٢ ..... المطلب الثالث: إيران  
٥٨١ ..... المبحث الثاني: في مصر  
٥٨٥ ..... المطلب الأول: في مجال التعليم  
٦٠٢ ..... المطلب الثاني: في مجال حرية البحث العلمي

٦٤١	المطلب الثالث: حرية الإبداع الأدبي
	للقسم الثالث: أثر التجديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على
٦٥٥	حق تكوين الأحزاب
٦٥٩	المبحث الأول: في النول محل المقارنة
٦٥٩	المطلب الأول: في فرنسا
٦٦٣	المطلب الثاني: في تركيا
٦٩٨	المطلب الثالث: إيران
	المبحث الثاني: أثر التجديد الدستوري للعلاقة بين الدولة والدين على
٧٠٥	حق تكوين الأحزاب في مصر
٧٠٥	المطلب الأول: التنظيم الدستوري - القانوني لحق تكوين الأحزاب
	المطلب الثاني: المحطات الدستورية - القانونية للعلاقة بين العمل
٧١٣	الحزبي والدين
	المطلب الثالث: انتشار الإسلام ومحاولات التواء إلى الشرعية
٧١٨	القانونية
٧٥٣	خاتمة البحث
٧٦١	مراجع البحث
٧٩٧	لهرس الموضوعات



